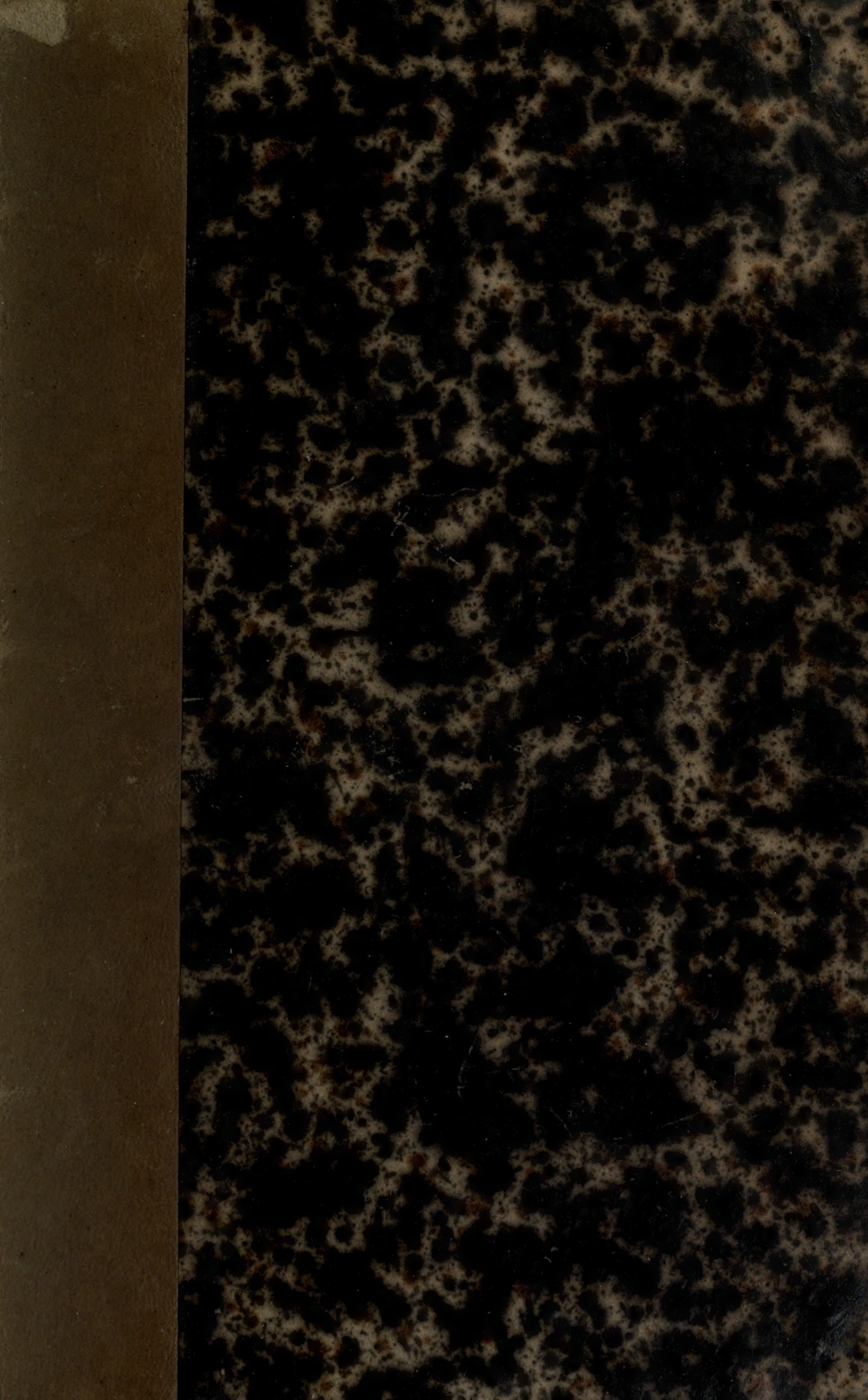






JOURNAL ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME PREMIER.

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, BELIN, CHERBONNEAU, DEFRÉMERY
J. DERENBOURG, DUGAT, DULAURIER, FEER, FOUCAUX
GARCIN DE TASSY, STAN. JULIEN, MOHL, OPPERT, PAUTHIER
REGNIER, RENAN, DE ROUGÉ, SANGUINETTI, SÉDILLOT
DE SLANE, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME PREMIER



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXIII

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER 1873.

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

L'AMI DE LA VERTU ET L'AMITIÉ DE LA VERTU

(KALYÂṆA-MITRA, KALYÂṆA-MITRATÂ),

PAR M. FEER.

Dans l'étude à laquelle je me suis livré sur les deux *Catur-dharmaka-Sûtra*, j'ai été amené à parler de « l'ami de la vertu » et du terme *Kalyâṇa-mitra;* j'ai même, à cette occasion, donné la traduction d'un sûtra du Kandjour relatif à ce sujet, le *Kalyâṇa-mitra-sevanam* « fréquentation de l'ami de la vertu [1]. » Ce que j'ai pu dire sur ce sujet était nécessairement fort incomplet, d'une part, à cause de la façon épisodique dont ce point spécial était introduit dans un sujet plus étendu, laquelle ne permettait pas d'entrer dans les développements nécessaires; d'autre part, à cause de l'insuffisance des textes mis alors à ma disposition. Aujourd'hui que j'ai trouvé des textes, non-seulement nouveaux, mais encore (ce qui

[1] *Journ. asiat.* 6e série, tome VIII, 1866, p. 316 et suivantes.

ajoute, je pense, à l'intérêt) fournis par la littérature pâlie, je crois devoir revenir sur cette question. Ce n'est pas que j'aie la prétention de la traiter dès à présent d'une manière complète et définitive : il existe beaucoup de textes que je ne connais pas; d'autres, que j'ai notés, ne font guère que répéter ceux que je me propose d'introduire ici, et grossiraient ce travail sans le fortifier notablement. Je m'en tiens donc, pour le moment, aux premiers que j'ai découverts; ils me paraissent dignes d'attirer l'attention et propres à devenir la base d'une discussion instructive.

§ I. *Les deux avadânas sanskrits-tibétains Çaça et Subhadra.*

Avant d'aborder les textes pâlis, qui sont tout à fait nouveaux (du moins, je le crois), il me paraît à propos, sans répéter ce que j'ai déjà dit, de compléter les renseignements que je devais au lecteur sur les textes dont j'ai déjà fait usage.

On se rappelle que le *Kalyâṇa-mitra-sevanam* du Kandjour se retrouve intégralement dans deux récits de l'*Avadâna-Çataka*. Il importe, ce me semble, de bien faire connaître le rôle qu'il joue dans ces récits : c'est ce que je n'avais pu faire dans mon précédent article, ce que je veux faire dans celui-ci.

L'*Avadâna-Çataka* est un recueil de cent récits, conçus, je ne dirai pas d'une manière uniforme, mais selon un type unique reconnaissable dans les

diverses modifications qu'on lui fait subir. Ces récits comprennent quatre points principaux : 1° un préambule, presque toujours le même, et indiquant le lieu de la scène, qui varie; 2° un fait quelconque, tantôt très-important, tantôt fort insignifiant, dont le Buddha est témoin ou dans lequel il est acteur; 3° une explication ou un enseignement donné par le Buddha à l'occasion de ce fait : cette instruction consiste ordinairement à expliquer le fait dont il s'agit par des actes accomplis dans des existences antérieures, et quelquefois à en faire la base d'une prédiction de ce qui arrivera dans des existences futures; il peut même arriver que les deux systèmes d'instruction soient combinés dans un même avadâna; 4° une morale[1] ou conclusion généralement brève, quelquefois assez développée : ces conclusions ne sont pas très-variées; à peine en trouve-t-on une ou deux dont il y ait un seul et unique exemple. Presque toutes sont répétées plusieurs fois : il en est une surtout (celle qui consiste dans la distinction des actes en blancs et en noirs) qui est appliquée à plus de la moitié des récits. Notre instruction sur le Kalyâṇa-mitra est une de ces morales ou con-

[1] Les avadânas se terminent donc, comme nos fables, par une morale. Du reste, le terme *avadâna* désigne aussi ce que nous appelons « fable ou apologue ». Les avadânas d'origine indienne traduits du chinois, par M. Julien, ne sont autre chose que des fables. Cependant l'avadâna bouddhique proprement dit ne saurait être identifié avec l'apologue tel que nous l'entendons : c'est un genre spécial, propre au bouddhisme. Parmi les avadânas traduits par M. Julien, il en est beaucoup qui ne sont pas bouddhiques.

clusions; elle est, comme nous l'avons dit, reproduite deux fois seulement.

Les récits de l'*Avadâna-Çataka* sont en outre groupés par dizaines, et ceux de chaque dizaine se distinguent par quelque trait spécial et caractéristique. Ainsi les deux récits terminés par la leçon sur le *Kalyâṇa-mitra* appartiennent à la quatrième dizaine, caractérisée par cette circonstance que chacun des dix avadânas dont elle se compose est un récit d'une des existences antérieures du Buddha, par conséquent une version d'un des célèbres Jâtakas [1]. Nous avions songé à donner la traduction de ces deux récits; mais comme, soit en raison de leur importance, soit en raison des variantes qui en existent, ils méritent de devenir chacun la base d'un travail spécial, nous aimons mieux nous borner pour le moment à une simple analyse.

Le premier de nos deux avadânas est intitulé Çaça « le lièvre »; c'est le septième récit de la quatrième dizaine, ou le trente-septième de toute la collection. La scène se passe à Çrâvastî, à Jetavana, dans le jardin d'Anâthapindada.

Du temps de Çâkyamuni, un riche habitant de cette ville se marie, a un fils et est ruiné. Le fils, recueilli par des parents, élevé par eux, va à Jetavana, entend prêcher la loi et se fait admettre dans la confrérie bouddhique; mais il continue d'habiter avec ses parents et ne peut se résoudre à aller vivre

[1] La même particularité distingue la deuxième décade.

en ermite dans la forêt. Les admonitions réitérées du Buddha le décident enfin à prendre ce parti.

Tel est le fait : les Bhixus étonnés en demandent l'explication; le Buddha la donne.

Autrefois un Ṛṣi vivait en ermite dans une grotte; un lièvre[1] lui tenait compagnie. Une sécheresse, qui causa de grands ravages et amena la famine, fit perdre courage au Ṛṣi; il voulait renoncer au privilége de la vie solitaire et regagner la ville. De désespoir, le lièvre se jeta dans le feu pour se donner en pâture à son ami. Vaincu par ce sacrifice, le Ṛṣi se décide à rester dans la forêt, et, grâce aux prières ou à la puissance du lièvre, la pluie tombe et féconde la terre. Le Ṛṣi étonné demande à son compagnon le secret de tant de merveilles; le lièvre répond qu'il est appelé à être le Buddha sauveur, et le Ṛṣi forme le vœu d'être sauvé quand le moment sera venu, par le futur Buddha, maintenant lièvre.

Or, le fait naturel relaté plus haut n'est que la réalisation ou la conséquence du fait merveilleux qui vient d'être raconté. Le fils de famille amené par le Buddha à vivre dans la forêt n'est autre que le Ṛṣi d'autrefois, et le lièvre d'alors est le Çâkyamuni d'aujourd'hui.

[1] Lorsque je fis mon travail sur les *Catur-dharmaka*, je n'avais pas lu l'*Avadâna* tout entier, et au lieu de Ṛṣi j'avais cru voir Aṣi; de plus, j'avais pris Çaça pour un nom propre, de sorte que, citant quelques phrases voisines de la conclusion que j'avais extraite du manuscrit, j'ai écrit « Aṣi » et « Çaça » au lieu de « le Ṛṣi » et « le lièvre » (*Journ. asiat.* juillet-décembre 1866, p. 322).

Là-dessus, le Buddha recommande le culte de l'ami de la vertu, semblable à celui que le Ṛṣi avait rendu au Bodhisattva sous forme de lièvre; il débite le sûtra que nous avons traduit et qui n'est donné avec cette qualification que dans le texte isolé du Kandjour, car dans la collection de l'Avadâna-Çataka, il ne porte point la désignation de «sûtra», appliquée quelquefois, mais rarement, dans ce recueil, à d'autres instructions du même genre.

Ce récit, comme on le voit, a pour base un fait très-commun dans les récits bouddhiques, la conversion d'un jeune homme, conversion lente et pénible, accomplie dans des circonstances qui passent pour extraordinaires, mais cependant jugées d'une importance secondaire, puisqu'on ne nous dit pas le nom du nouveau disciple. Il en est autrement du deuxième fait que nous allons rapporter : c'est encore une conversion, mais celle-ci est célèbre, elle a une valeur historique, et c'est un des faits saillants de la vie du Buddha. Le récit qui la renferme constitue le dixième avadâna de la quatrième série et le quarantième de la collection; il porte le titre de *Subhadra*.

La scène se passe à Kuçinagara chez les Mâllas, au moment où le Buddha va entrer dans son Nirvâna.

Subhadra, un *parivrajaka*, «moine mendiant et errant», apprend que le Nirvâna du Buddha est prochain, et se rend à Kuçinagara pour lui faire des questions. A plusieurs reprises, il demande à être

introduit près du maître; constamment Ananda s'y refuse. Enfin Bhagavat, entendant le bruit de cette altercation, ordonne qu'on laisse approcher l'étranger. L'entretien a pour conséquence la conversion de Subhadra, qui, par une succession rapide, devient Bhixu, puis Arhat, et enfin entre dans le Nirvâna, décidant ainsi la conversion d'un grand nombre de Mâllas, fait étrange dont voici l'explication :

Jadis Çâkyamuni était un daim, il était le premier d'un troupeau auquel un roi vint donner la chasse. Il fallait, pour échapper à cette redoutable poursuite, franchir un torrent rapide et large. Le chef se dévoue, se place au milieu du torrent; le troupeau tout entier lui saute sur le dos pour gagner l'autre rive et le met tout en sang. Un petit restait seul, incapable de faire le saut périlleux; mais le généreux daim le prend sur son dos meurtri et le porte en lieu sûr. Or le chef du troupeau était Çâkyamuni, le petit daim était le nouveau Bhixu, Subhadra; quant au troupeau tout entier, c'étaient les Mâllas convertis. On voit comment le fait capital de la conversion de Subhadra et les faits accessoires se rattachent à l'histoire du troupeau de daims comme l'effet à la cause.

Mais ce n'est pas tout, l'enseignement se complique ou se dédouble. Ce récit montre bien le lien qui existe entre Çâkyamuni, Subhadra et les Mâllas; il n'explique pas suffisamment les mérites du Subhadra. Or ces mérites, les voici :

Le Buddha Kâçyapa, prédécesseur de Çâkya-

muni, avait un neveu nommé Açoka, qui était entré dans la confrérie fondée par son oncle. Au moment où le Nirvâna de Kâçyapa allait se produire, Açoka en fut prévenu par la divinité d'un arbre et tomba dans un grand désespoir. La compatissante divinité le conduisit alors auprès de Kâçyapa, et là il devint Arhat et entra dans le Nirvâna avant le Buddha Kâçyapa son oncle. La divinité qui avait montré un si grand dévouement apprend à ce moment que, en récompense de cette bonne action, il lui arrivera pareil sort à elle-même au temps du Buddha Çâkyamuni. Or la conversion et le Nirvâna de Subhadra sont la réalisation de cette promesse. Subhadra, au temps de Kâçyapa, était la divinité sylvestre dont on vient de raconter un trait mémorable.

De là encore, le Buddha, répétant la même instruction que précédemment, tire cette conclusion qu'il faut aller à l'ami de la vertu (*mâm kalyâṇamitram âgamya* « venant à moi, dit-il, l'ami de la vertu (par excellence) »), chose possible quand Çâkyamuni, engagé dans le cercle de la transmigration, était un Buddha sous la forme humaine, ou un Bodhisattva sous toutes les formes possibles, mais difficile à réaliser, physiquement impossible, lorsque, entré dans le Nirvâna, affranchi de la transmigration, il sera dans cet état indéfinissable qui est en dehors de toutes les conditions expérimentales de l'existence, qui est absolument et incontestablement distinct de toute espèce d'activité, et qui,

s'il n'est pas le néant proprement dit, ressemble fort à une sorte d'anéantissement, à une extinction, à une léthargie sans fin, à un sommeil sans réveil. Ce qui ressort le plus clairement de ce discours, c'est que le Kalyâṇa-mitra est le Buddha lui-même, ou que le Buddha est un Kalyâṇa-mitra. Çâkyamuni est-il *le* Kalyâṇa-mitra ou *un* Kalyâṇa-mitra? Ce titre est-il exclusif et s'applique-t-il au Buddha seul, ou peut-il s'appliquer à d'autres? C'est ce que le texte ne laisse pas facilement apercevoir. On serait tenté tout d'abord de croire à une valeur exclusive de ce terme Kalyâṇa-mitra; mais, évidemment, on ne peut d'après ces textes seuls s'en former une idée juste et complète, et de nouveaux éclaircissements sont nécessaires.

Je ne veux donc pas insister plus longtemps sur le lien qui peut exister entre les faits racontés dans nos Avadânas et la moralité qui s'en déduit : ce lien est très-lâche, et il serait assez difficile d'arriver par ce moyen à bien savoir ce qu'est au juste le Kalyâṇa-mitra. Je n'insisterai pas non plus sur les faits qui ont servi de base à nos deux récits, bien que l'un d'eux, celui de la conversion de Subhadra, soit cité constamment dans le récit du Nirvâna, et passe pour un des faits universellement admis de la vie du Buddha. Cet épisode, nous l'avons déjà dit, mériterait une étude à part. Il nous importerait seulement en ce moment de savoir si la prédication du *Kalyâṇa-mitra-sevanam* fait bien partie de l'épisode de la conversion de Subhadra, et si elle n'a pas

été intercalée arbitrairement dans notre texte par le compilateur de l'Avadâna-Çataka. On ne pourrait résoudre la question qu'en faisant la comparaison des divers récits de cet épisode qui peuvent exister. Or ces récits, nous ne les avons pas sous la main; il est donc impossible de rien décider. Cependant il y a lieu de croire que cet enseignement a dû être reproduit par le Buddha dans la circonstance dont il s'agit, car si fécond que le compilateur du recueil puisse être en inventions, il est en général fidèle à la tradition quand il s'agit de faits bien établis par elle, et surtout de paroles attribuées au Buddha[1]. C'est du reste un point qu'on aura sans doute les moyens d'éclaircir ultérieurement. Admettons-le toujours, sauf vérification.

Il est un autre point qu'il serait bien désirable de mettre en lumière. Le sûtra du Kandjour intitulé *Kalyâṇa-mitra-sevanam* doit-il être considéré comme un extrait de l'Avadâna intitulé *Subhadra?* La seule chose qui autorise à le supposer, les trois textes étant d'accord, c'est la mention du lieu de la scène, mise en tête de ce sûtra, comme de tous les autres, et identique à celle qui ouvre le Su-

[1] Dans une lecture faite à l'Académie des inscriptions et belles-lettres en janvier 1871, sous ce titre : « Deux sûtras pâlis et un avadâna sanskrit », j'ai montré que le dixième récit de l'Avadâna-Çataka coïncide avec un sûtra du Sanyutta-Nikâya. Nous avons vu que d'autres coïncident avec des Jâtakas. On peut donc établir en principe que les avadânas du recueil dont nous parlons ont à la base un texte du *Sûtra*. Seulement, un récit nouveau extra-canonique est toujours enté sur le récit primitif et canonique.

bhadra-Avadâna; c'est-à-dire que, d'après l'un comme d'après l'autre, le discours aurait été prononcé à Kuçinagara, chez les Mâllas. Il est donc vraisemblable d'en conclure que le plus court de nos textes est un extrait du plus long; mais cela n'est nullement démontré, et l'on arrivera peut-être à découvrir que les deux textes ont été puisés à une source commune; c'est même là ce que je considère comme le plus probable. Or, dans cette hypothèse, le sûtra aurait été tiré d'un texte traitant le même sujet que l'Avadâna, qui, par conséquent, ne saurait différer beaucoup de ce texte et pourrait en être considéré comme une simple version. Nous ne nous compromettrons donc pas beaucoup en acceptant, pour fixer les idées, le sûtra du Kandjour comme un extrait présumé du Subhadra-Avadâna; nous voulons simplement dire par là que la prédication du Kalyâṇa-mitra-sevanam, nous apparaissant comme une exhortation dernière du Buddha, fait partie du récit complet du Nirvâna.

De cette circonstance que le même sûtra figure dans deux récits distincts, j'avais tiré cette conclusion, ou, pour mieux dire, à propos de cette circonstance, j'avais établi ce fait : que le Buddha avait dû répéter un assez grand nombre de fois cet enseignement; et, généralisant, j'avais dit qu'il en devait être de même de beaucoup d'autres. Il ne fallait assurément pas pour cela une grande pénétration; cependant, si l'assertion avait besoin d'être confir-

mée, elle le serait d'une manière éclatante par la littérature pâlie.

§ II. *Les deux sûtras pâlis Upaḍḍham et Sâriputta.*

Je trouve, en effet, dans les livres pâlis, outre de nombreuses mentions du terme *Kalyâṇa-mitra* plus ou moins accompagnées de développements, deux sûtras nous présentant la question traitée dans des lieux et dans des temps différents : une fois, c'est chez les Çâkyas ; l'autre fois, c'est à Çrâvastî. Notons en passant que la littérature pâlie, au moins par les textes que nous avons trouvés, ne nous fait pas connaître que pareil discours ait été tenu à Kuçinagara. Indépendamment de cette différence sur les localités, il y en a une aussi sur les personnes. Dans les trois textes du Kandjour, qui peuvent se réduire à deux (puisque nous considérons le sûtra isolé comme extrait de l'un des Avadânas), c'est Ananda qui est l'interlocuteur ; dans les deux textes pâlis, une fois, chez les Çâkyas, c'est Ananda, une autre fois, à Çrâvastî, c'est Çâriputra. Ce dernier trait, à lui seul, établit une différence entre le discours prononcé à Çrâvastî selon l'Avadâna-Çataka et le discours prononcé dans la même ville selon le Tipitaka. Si donc nous réunissons tous les documents évidemment distincts qui sont à notre disposition, nous avons :

Pâli : un discours prononcé chez les Çâkyas (interlocuteur, Ananda).

Sanskrit-tibétain : un discours prononcé à Çrâvastî (interlocuteur, Ananda).

Pâli : un discours prononcé à Çrâvastî (interlocuteur, Çâriputra).

Sanskrit-tibétain : un discours prononcé à Kuçinagara (interlocuteur, Ananda).

Ici il y aurait à noter une différence sur le fond entre les deux sûtras pâlis; mais cette question viendra plus utilement à la suite de la traduction, et je poursuis les rapprochements que les rapports extérieurs nous invitent à faire entre ces textes.

Les deux sûtras pâlis sont isolés, comme le *Kalyâṇa-mitra-sevanam* du Kandjour : ils offrent un enseignement détaché, et le récit qui sert d'entrée en matière est si court qu'il est insignifiant. Or, puisque le sûtra du Kandjour nous apparaît comme un extrait du Subhadra-Avadâna ou de quelque autre texte, l'analogie ne nous invite-t-elle pas à conclure que les sûtras pâlis sont des extraits du même genre? Et si nous nous rappelons que d'autres sûtras, des sûtras modèles, la prédication de Bénarès, celle du mont Gâyâ, qui figurent isolément dans le même recueil que nos deux textes, se retrouvent dans une autre collection[1] au milieu d'un récit suivi, et ne sont après tout que des extraits du Vinaya, nous avons lieu de croire que la question doit recevoir une réponse affirmative. Mais ce récit, quel qu'il soit, dont nous regardons nos sûtras pâlis comme extraits, où est-il? existe-t-il même? Il nous est impossible de le dire; on peut néanmoins croire

[1] Le Mahâvaggo du Vinaya.

qu'il existe et espérer de le trouver. En attendant cette confirmation irréfutable d'une supposition très-légitime, rien ne nous empêche d'admettre cette supposition avec confiance.

Il reste à faire une dernière remarque. Les deux sûtras pâlis, dans la partie qui leur est commune (et ils ne diffèrent l'un de l'autre que par un point), correspondent très-exactement au sûtra sanskrit-tibétain. La coïncidence existe pour ainsi dire terme à terme, à une exception près, toutefois, car on trouve dans les textes pâlis tout un développement qui manque dans les textes sanskrits-tibétains. Comment expliquer cette différence? Le paragraphe a-t-il été ajouté aux textes pâlis ou retranché des textes sanskrits tibétains? Nous nous trouvons ici en présence d'un fait connu, d'un cas qui s'est déjà rencontré plus d'une fois. Les sûtras communs aux deux littératures (sauf ceux qui, traduits directement du pâli en tibétain, occupent une place à part dans le Kandjour) présentent toujours entre eux quelques différences. Nous n'hésitons pas à attribuer ces diversités à la variété des écoles. D'après des considérations précédemment émises et sur lesquelles nous ne reviendrons pas, les textes sanskrits-tibétains appartiendraient à l'école des Sarvâstivâdinas faisant partie de celle des Sthaviras, et les textes pâlis à l'une des écoles secondaires de la grande école des Mahâsanghikas[1].

[1] Voy. *Les quatre vérités et la prédication de Benarès* (*Journ. asiat.* mai-juin 1870, p. 469-470).

Je vais maintenant donner le texte et la traduction de nos deux sûtras pâlis : je ne reproduis pas la traduction du sûtra sanskrit-tibétain, à laquelle le lecteur peut recourir; la principale différence consiste dans le développement, propre au pâli, dont il vient d'être question. Je commence par donner intégralement le premier sûtra, intitulé *Upaḍḍham* « la moitié » à cause d'un des mots du texte : il se trouve dans la cinquième section du Sanyutta-Nikâya (Mahâvaggo); c'est le deuxième du premier vaggo intitulé *Avijjâ* (chapitre de l'ignorance), qui commence la « section de la voie » (Magga-sanyuttam) par laquelle débute le Mahâvaggo.

Pour rendre plus sensible l'économie du sûtra et faciliter l'intelligence des observations qui suivront, j'ai découpé le texte en paragraphes, contrairement à l'habitude des manuscrits indigènes.

(A) LA MOITIÉ.

Voici ce que j'ai entendu : Une fois Bhagavat résidait chez les Çâkyas, dans une localité des Çâkyas appelée Çakkaram (*ou* Çakvaram, *en pâli* Sakkaram).

Alors l'âyuṣmat Ananda se rendit au lieu où était Bhagavat; s'y étant rendu, il salua Bhagavat et s'assit près de lui. Assis près de lui, l'âyuṣmat Ananda adressa ces paroles à Bhagavat :

Vénérable, c'est (déjà) presque la moitié d'une vie pure que ce que l'on appelle amitié de la vertu, compagnie de la vertu, attachement à la vertu.

— Non pas ainsi, Ananda, non pas ainsi, Ananda! C'est bien la vie pure tout entière que ce que l'on appelle amitié

de la vertu, compagnie de la vertu, attachement à la vertu. Et c'est là, Ananda, l'habitude spéciale[1] d'un Bhixu ami de la vertu, compagnon de la vertu, étroitement attaché à la vertu, de produire par la méditation la voie sublime à huit branches, de multiplier la voie sublime à huit branches.

Et comment, Ananda, le Bhixu, ami de la vertu, compagnon de la vertu, attaché à la vertu, produit-il, par la méditation, la voie sublime à huit branches, comment multiplie-t-il cette voie sublime à huit branches?

[2] Ici, Ananda, le Bhixu produit par la méditation la vue complète, issue de la distinction (des idées), issue de l'absence de passion, issue de l'empêchement (*ou* de la destruction de la douleur) et manifestation d'un zèle supérieur. Il produit par la méditation le raisonnement parfait issu de la distinction, etc..... la parole parfaite..... la fin de l'œuvre parfaite..... la vie parfaite..... l'effort parfait..... la mémoire parfaite..... la contemplation parfaite issue de la distinction, issue de l'absence de passion, issue de la destruction, manifestation d'un zèle supérieur.

C'est ainsi, Ananda, que le Bhixu, ami de la vertu, compagnon de la vertu, attaché à la vertu, produit par la méditation la voie sublime à huit branches, multiplie la voie sublime à huit branches.

Voilà, Ananda, ce que tu dois savoir, point par point (d'après cet exposé), c'est que c'est la vie pure tout entière que ce qu'on appelle amitié de la vertu, compagnie de la vertu, contact de la vertu.

Car en venant à moi (qui suis) l'ami de la vertu (par excellence), les êtres soumis à la loi de la naissance sont délivrés de la naissance, les êtres soumis à la loi de la vieil-

[1] Ou bien : «jouissance exclusive» (*pratikankha*) : *kankha* signifie «jouissance, usage»; *prati* indique un retour sur soi-même, une action propre, individuelle.

[2] C'est ce développement qui manque dans le texte sanskrit-tibétain.

lesse sont délivrés de la vieillesse [1], les êtres soumis à la loi de la mort sont délivrés de la mort, les êtres soumis à la loi du chagrin, de la lamentation, de la douleur, de l'affliction, de l'adversité, sont délivrés du chagrin, de la lamentation, de la douleur, de l'affliction, de l'adversité.

Voilà donc, Ananda, ce qu'il faut savoir d'après cette déduction : c'est que c'est la vie pure tout entière que ce que l'on appelle amitié de la vertu, compagnie de la vertu, contact de la vertu.

Tel est le premier de nos deux sûtras; le second en est la contre-partie, ou plutôt la confirmation et la répétition. Il a pour interlocuteur Çâriputra, qui voit plus juste que son condisciple Ananda. Ananda avait cru à tort que l'amitié de la vertu est la moitié d'une vie pure, sur quoi le maître le reprend avec vivacité. Çâriputra comprend du premier coup que l'amitié de la vertu est la vie pure tout entière, et le maître l'approuvant reproduit l'instruction donnée à Ananda. On doit supposer que Çâriputra n'avait pas été présent à l'entretien de Çâkyamuni et d'Ananda sur l'amitié de la vertu, car il aurait eu trop beau jeu pour découvrir et proclamer la vérité. Quoi qu'il en soit, le second sûtra est au fond la répétition et la confirmation du premier; la symétrie exigerait qu'il fût intitulé *Sakalam* « le tout », puisque le précédent a pour titre *Upaḍḍham* « la moitié », mais on le désigne par le nom de l'interlocuteur Çâriputra. Il est fort inutile de donner ce

[1] La « maladie » est omise dans cette énumération, sans doute par un oubli du copiste, car le membre de phrase qui la concerne se trouve dans le sûtra E ci-dessous (voy. p. 42), qui reproduit celui-ci.

texte tout au long : le commencement, c'est-à-dire la partie qui lui appartient en propre, suffira bien.

(B) ÇÂRIPUTRA.

Bhagavat résidait à Çrâvastî[1], etc. Alors l'âyuṣmat Çâriputra s'avança du côté où était Bhagavat. Après s'être approché de Bhagavat et l'avoir salué, il s'assit près de lui.

Une fois assis près de lui, l'âyuṣmat Çâriputra adressa ces paroles à Bhagavat :

Vénérable, c'est bien la vie pure tout entière (*ou* le tout d'une vie pure) que ce qu'on appelle amitié de la vertu, société de la vertu, contact de la vertu.

— Bien, bien, Çâriputra! Oui, c'est la vie pure tout entière que ce qu'on appelle amitié de la vertu, compagnie de la vertu, contact de la vertu : et c'est là, Çâriputra, l'habitude spéciale d'un Bhixu ami de la vertu..... (le reste identique au précédent).

Tels sont les textes du Sanyutta-Nikâya relatifs à la Kalyâṇa-mittatâ, textes fondamentaux sur la question (car je crois qu'on peut leur donner ce titre) et parallèles à notre triple texte sanskrit-tibétain, auquel ils ajoutent, par la partie non commune, un appoint important. Quelles sont les idées principales qu'ils nous fournissent pour établir la théorie de cette doctrine?

[1] Abréviation du texte lui-même. Dans les sûtras, généralement courts, du Saññutta-Nikâya, on ne met la formule initiale intégralement qu'en tête du premier sûtra de chaque vaggo; pour les autres on l'abrége, comme dans celui-ci qui commence par *Sâvatthi nidânam* « Çrâvastî et la suite ».

1° La Kalyâṇamittatâ est adéquate au Brahmacaryam. J'avais traduit Brahmacaryam par « pureté »; je le rends maintenant par « vie *ou* conduite pure », terme complexe qui a l'avantage de mieux reproduire le composé Brahma-car(yam), *Brahma* signifiant « pur, saint, religieux » (les Tibétains le rendent avec raison par Ts'angs-par « purement »), et *car* « aller, marcher, se conduire, vivre ». Le mot « pureté » a d'ailleurs l'inconvénient de prêter à une confusion avec *visuddhi*, très-fréquemment employé, et qui semble désigner surtout la pureté intrinsèque, soit morale, soit même physique, la pureté intérieure, l'absence de toute souillure morale ou intellectuelle, en un mot, un état de l'âme, de l'être moral : *Brahmacaryam*, au contraire, s'applique à la conduite extérieure, à l'activité, en conformité, cela va sans dire, avec la pureté morale. Le terme *Brahmacaryam* est évidemment un emprunt fait au brâhmanisme, où il désigne le genre de vie du jeune brâhmane, encore impropre à la vie de famille, novice, gardant le célibat et soumis à un régime très-sévère. Ce régime, appliqué non plus à une période de la vie, mais à la vie tout entière, devenu définitif de temporaire qu'il était, modifié à bien des égards par les règles de la confrérie nouvelle, mais gardant son nom, a passé dans le bouddhisme pour y désigner le genre de vie parfait dont Çâkyamuni aurait fait la découverte. Ce genre de vie parfait consiste donc essentiellement dans la chasteté, la vertu la plus difficile à pratiquer et la

plus appréciée dans l'Inde, type de la moralité la plus élevée. « Chasteté » serait peut-être la traduction rigoureuse de Brahmacaryam; mais nous nous croyons autorisé à considérer ce terme comme désignant la vie parfaite dans l'acception la plus étendue. Nous pouvons, d'ailleurs, indépendamment de certaines inductions légitimes, quoique nécessairement conjecturales, nous appuyer pour cela sur des textes positifs qui donnent à la fois à Brahmacaryam le sens étroit de chasteté, et le sens plus large de perfection [1].

Or, qu'est-ce qui caractérise l'homme voué à ces deux choses qui n'en font qu'une, la Kalyâṇa-mitratâ et le Brahmacaryam? A quel exercice se livre-t-il? Nos textes nous l'apprennent.

2° Le Bhixu voué à la Kalyâṇamitratâ s'applique spécialement (patikankha) à produire la voie à huit branches, c'est-à-dire qu'il s'absorbe dans la dernière des quatre vérités « la voie » (mârga). La manière dont cet exercice est décrit mérite une analyse un peu minutieuse.

[1] Nous n'avons pas le commentaire du Saññutta-Nikâya; mais celui du Paritta donne en ces termes l'explication du mot *brahmacariyam* dans le Mangala-sutta (Voy. *Journ. asiat.* oct.-déc. 1871, p. 236). « *Brahmacariyam* : manière de vivre des Brahmâs; la manière de vivre la meilleure ; c'est le nom qu'on donne à l'abstention à l'égard des rapports sexuels, à l'ascétisme, à la loi, au commandement du Buddha, à la voie. Quand on a abandonné la manière de vivre impure (abrahma), on est un brahma-carî. Ainsi l'abstention des rapports sexuels et le reste, voilà ce qu'on appelle *brahmacariyam.* » — « Quelle est la tache du Brahmacariyam? » trouvons-nous ailleurs dans le Sanyutta-Nikâya. — Réponse : « La femme. »

D'abord le texte qualifie ou fait accompagner le nom de la « voie » par quatre termes qui me paraissent être autant d'allusions aux quatre vérités. La « voie », dit-il, est issue, procède : 1° de la distinction (viveka), c'est-à-dire, je pense, d'une vue claire de l'existence de la douleur; 2° de l'absence de passion (virâga); or la passion est formellement donnée comme la cause de la douleur, ou la deuxième vérité; 3° de l'empêchement (nirodha), c'est-à-dire de la destruction de la cause de la douleur, et par suite de la douleur elle-même, ce qui est la troisième vérité[1]. Nous trouvons dans ces trois épithètes de *maggam* une allusion transparente aux trois premières vérités. Il reste un quatrième terme qui, évidemment, doit se rapporter à la quatrième vérité elle-même. Seulement il est très-difficile; la lecture même n'en est pas très-sûre; la première partie du composé flotte entre *vosâgga* et *vossagga*. C'est même *vossagga* qui l'emporte (car le terme revient un grand nombre de fois); cependant je crois qu'il faut lire *vosâgga : sâ* et *ssa* se confondent aisément dans l'écriture birmane, et le copiste aura sans doute écrit machinalement *ssa* pour *sâ*[2]. Je

[1] Au fond c'est la troisième vérité elle-même qui est désignée par les termes *viveka* et *virâga ;* mais elle l'est eu égard aux procédés qui s'appliquent aux deux premières. Ces procédés sont : la « connaissance » (ici : *viveka* « la distinction ») et « l'abandon » (ici : *virâga* « l'absence de passion »). (Voy. *Journ. asiat.* la prédication de Bénarès, mai-juin 1870, p. 409). *Viveka* se rencontre aussi avec les sens de « isolement, retraite », et de « délivrance », qui ne paraissent pas pouvoir s'appliquer à ce passage.

[2] La vue d'un manuscrit singhalais ou siamois (cambodgien) nous

lis donc : *vosâggaparinâmi. Parinâmi*, de *pari+nam+i*, doit signifier « penché, incliné autour, occupé de ». *Vosâgga* peut se décomposer en *vosâ+agga. Agga* (sk. *agra*) signifie : « extrême, supérieur, supériorité »; et dans *vosâ* je crois apercevoir la même racine que dans *vosita* du vers 423 du Dhammapada. MM. Fausböll et Max Muller rendent *vosita* par « confectus » et « perfect ». A la page 435 de son édition, M. Fausböll reproduit le commentaire de ce mot, commentaire long et diffus, qui donne comme équivalent le plus clair de *vosita* l'expression *niṭṭhânam patto* « ayant obtenu l'achèvement complet ». Le savant éditeur du Dhammapada reconnaît avec quelque hésitation le pâli *vosita* dans le sanskrit *vyavasita*. Le substantif correspondant à *vyavasita* est *vyavasâya* (« plan, dessein; effort, zèle »); si l'identification proposée par Fausböll est juste, et si notre rapprochement n'est pas déplacé, *vosâ* répond à *vyavasâya* comme *vosita* à *vyavasita*. Le mot de notre texte *vosâgga* supposerait donc le sanskrit *vyavasâyâgra* : de sorte que *vosâggaparinâmi* signifierait « appliqué tout entier à la meilleure des activités »; d'où il suit que la quatrième vérité serait d'une nature exclusivement pratique, à la différence des autres qui sont doctrinales et spéculatives. Tel paraît être en effet l'esprit général des textes.

Nous trouvons là une confirmation de l'explication que nous avons donnée ailleurs des mots

permettrait de trancher immédiatement la question; mais nous n'avons qu'un seul manuscrit, et il est en caractères birmans.

bhâveti-bhâvanâ appliqués à la quatrième vérité[1]. *Bhâveti* doit signifier « faire exister » plutôt que « méditer » : si la pensée de la méditation est comprise dans le mot *bhâvanam,* il faut entendre une méditation suivie d'un effet immédiat, c'est-à-dire accompagnée de la pratique. Voilà pourquoi j'ai traduit : « produire par la méditation »; on pourrait aussi, en se référant au mémoire précité, *loco citato*, rendre par « développer ». Le mot *bhâveti* est accompagné de *bahulî-karoti* « il multiplie »; cette expression bien connue ne paraît pas précisément emporter ici le sens de « assiduité, répétition » qu'on est tenté de lui attribuer au premier abord, et que certainement elle a d'ordinaire. On sait que « la voie » se partage en huit branches ou divisions que les textes se complaisent à énumérer avec la fastidieuse habitude de répétition propre aux écrits bouddhiques. Or, il est à remarquer que, parlant de la voie en général, nos textes réunissent les deux termes *bhâveti-bahulîkaroti*, mais que, venant à parler des huit sections individuellement, ils emploient le seul mot *bhâveti :* ce qui donne à penser que *bahulî-karoti* se rapporte à la multiplicité des sections de la « voie ». Ce mot indique donc qu'il faut pratiquer la voie dans tous ses détails. Ainsi *maggam bhâveti bahulî-karoti* paraît signifier : « il fait exister, il produit ou développe (par la méditation)

[1] La prédication de Bénarès, *Journ. asiat.* mai-juin 1870, p. 422-423. — Voyez aussi Childers, *Dict. pâli,* p. 86.

la voie en la décomposant dans les parties multiples entre lesquelles elle se divise[1] ».

Cette application constante, assidue à la quatrième vérité, constitue évidemment la Kalyaṇamittatâ; mais quel est le moyen de la réaliser? C'est ici que nous trouvons le troisième point capital de toute la théorie.

3° Ce moyen, c'est de venir au Buddha, qui est l'ami de la vertu par excellence. Les textes sanskrits-tibétains, qui suppriment ou n'admettent pas le terme intermédiaire, et cependant essentiel, vital, de l'application à la quatrième vérité, mais réduisent l'amitié de la vertu au Brahmacariyam et à la fréquentation du Buddha, nous avaient laissé des doutes légitimes; et les légendes de l'Avadâna-Çataka, qui sont l'occasion de cet exposé et ont pour donnée fondamentale le fait bien établi de relations personnelles avec le Buddha dans ses existences antérieures, n'éclaircissaient pas la question, car la possibilité de cette fréquentation était limitée, elle allait même prendre fin au moment où l'une de ces exhortations était prononcée, puisque le Buddha n'est pas appelé à vivre pour toujours dans le monde de la transmigration, et que même il n'est Buddha que parce qu'il a conquis le privilége d'en sortir pour toujours. A la vérité, on pouvait répondre

[1] Je dois dire cependant que, dans la plupart des cas, l'expression *bahulî-karoti*, si fréquente, s'applique à une seule et même chose que l'on répète par un exercice assidu et constamment renouvelé. — Childers rend par : to increase, to extend. (*Dict.* p. 78.)

que, à défaut du Buddha présent en personne, on a ses discours, son enseignement, sa loi, et même sa confrérie, qui l'une et l'autre le représentent et peuvent jusqu'à un certain point le remplacer. En faisant consister la Kalyâṇamittatâ dans la pratique de la quatrième vérité, les textes pâlis lèvent jusqu'à un certain point la difficulté, car ils nous montrent que l'enseignement, la doctrine, la possession théorique et pratique de la vérité est la chose essentielle, et que les relations personnelles ont un intérêt secondaire. Aussi l'expression du texte : «étant venu à moi l'ami de la vertu» peut très-bien ne pas se prendre au sens littéral et désigner seulement l'accession à la doctrine et à la société religieuse. Maintenant, que, en l'absence du Buddha, cette accession s'opère par le concours d'un guide, d'un directeur spirituel, d'un ami vertueux, cela est possible; nos textes ne paraissent pas faire une allusion marquée à ce côté de la question. Ce qu'ils nous présentent, c'est un double courant d'idées, d'une part des relations personnelles, d'autre part des efforts individuels; le premier n'est qu'un auxiliaire du second. Le point commun qui les réunit, c'est la personne du Buddha. Car si on ne peut le trouver en personne, on le retrouve dans son enseignement, et l'avoir trouvé dans son enseignement, c'est en quelque sorte l'avoir trouvé lui-même.

Pour résumer toutes ces idées et présenter sous

une forme claire et saisissable le système de nos textes, nous dirons :

L'amitié de la vertu est identique à la vie pure, parfaite;

Cette amitié consiste dans une application constante à la quatrième vérité et à ses huit subdivisions;

Elle repose sur la fréquentation du Buddha, c'est-à-dire sur l'union avec sa personne ou avec son école et son enseignement.

§ III. *La Kalyâṇa-mittatâ, d'après le Dhammapada.*

Il s'en faut bien que l'expression *kalyâṇamitta* éveille toujours avec rigueur les idées que nous paraissent renfermer les textes précités. Ainsi, dans un sûtra du Kosala-sanyuttam (II, 4; Sanyutta-Nikâya; Sagathâ), le roi Prasenajit, qui est attaché au Buddha, l'a personnellement fréquenté, mais n'est pas entré dans la confrérie, est appelé *Kalyâṇamitto*, etc., tandis que son adversaire, Ajâtaçatru, est appelé *Pâpamitto*, etc.; l'un est un ami de la vertu (un homme de bien), l'autre un ami du péché (un méchant). Dans le Dhammapada, livre jouissant d'une autorité particulière parce que c'est un choix de sentences attribuées au Buddha, on remarque une autre déviation. La question qui nous occupe n'y est pas traitée à proprement parler : cependant notre terme s'y retrouve, mais dans des conditions assez différentes; il n'est pas accom-

pagné des deux synonymes qui le suivent constamment dans nos textes : l'opposition de *Kalyâṇamitra* et de *Pâpamitra*, soigneusement faite par les textes sanksrits-tibétains, mais négligée par nos textes pâlis, s'y retrouve. Enfin, ce qui est le plus important, les éléments du composé sont disjoints et réduits à deux mots distincts au lieu d'être réunis en un seul, de sorte que le précepte se réduit au conseil de rechercher les bonnes sociétés et de fuir les mauvaises.

La citation ne revient guère que deux fois dans l'ouvrage. Je reproduis d'abord la moins importante. Dans le vers 375, qui fait partie du *Bhikkhuvaggo* (chapitre du Bhixu, le xxv[e]), parmi plusieurs préceptes donnés au Bhixu, nous lisons un hémistiche, dont voici le texte avec la traduction de Fausböll :

> Mitte bhajassu kalyâṇe, suddhâjîve atandite.
> Amicos colas probos, puram vitam degentes, impigros.

Le récit qui sert de commentaire à la portion du texte où se trouvent ces paroles, embrasse neuf vers ou stances (368-76), et, par conséquent, elles se trouvent noyées dans ce long développement.

Il n'en est pas de même pour l'autre citation, qui occupe un vers tout entier, est bien plus définie dans son objet, et donne lieu, dans le commentaire, à un récit spécial. Elle forme le vers 78 ou la troisième stance du vi[e] chapitre *Panditavaggo* (chapitre du « sage »). En voici le texte et la traduction d'après Fausböll :

Na bhaje pâpake mitte na bhaje purisâdhame
Bhajetha mitte kalyâṇe, bhajetha purisuttame.
Ne colat improbos amicos, ne colat homines infimos,
Colat amicos probos, colat homines optimos.

A propos de ce vers, Fausböll renvoie à Burnouf (*Introd.* p. 284), pour la valeur attribuée plus tard (*posteriore tempore*) au mot *kalyâṇamitta*, et M. Max Muller, qui traduit ainsi ce vers : « Do not have evil doers for friends, do not have low people : have virtuous people for friends, have for friends the best of men » ajoute cette note que nous traduisons : —« Il est à peine possible de prendre[1] « *mitte kalyâṇe* » dans le sens technique « *kalyâṇa-mitra* » « Ein geistlicher Rath » guide spirituel. Burnouf montre (*Intr.* p. 284) que, dans le sens technique, *kalyâṇa-mitra* était répandu au loin dans le monde bouddhique[1]. »

Pour qu'on puisse mieux se rendre compte de ces deux vers, nous allons reproduire le récit qui leur sert d'explication, quoiqu'il ne paraisse pas bien décisif, ni bien approprié au texte. Il est relatif à un *thero* (*sthavira*) du nom de Channa. Voici sous quelle forme le commentaire du *Dhammapada* nous le fait connaître :

(C) HISTOIRE DE CHANNA[2].

« Qu'on ne cultive pas des amis méchants ; » le maître, ré-

[1] *Buddaghosha's parables.* Introduction.

[2] Le texte de ce récit n'existe à la Bibliothèque que dans un exemplaire siamois, en caractères cambodgiens, et bien défectueux. Notre traduction s'en ressentira, et plusieurs passages nous laissent

sidant à Jetavana, prononça cet enseignement sur la loi en prenant pour sujet le Sthavira Channa.

C'était un âyuṣmat qui disait[1] : « Moi, j'ai fait la grande sortie (en commun) avec notre fils d'Arya (?); en conséquence (il est) le seul autre (que moi) que je regarde (comme supérieur); et maintenant, je suis bien Çâriputra lui-même, je suis Maudgalyâyana, le disciple supérieur[2]; » et il ajoutait : « Ceux-là, ils ne font que broncher. » C'est ainsi qu'il apostrophait les deux disciples supérieurs.

Le maître ayant connu cette circonstance par les Bhixus dans une réunion, fit venir Channa et le blâma.

Lui, sur le moment, resta silencieux; puis, étant retourné, il apostropha encore les Sthaviras jusqu'à trois fois; alors (le maître) l'ayant fait venir (de nouveau), lui dit : « Channa, les deux principaux disciples en particulier sont pour toi des amis vertueux, ce sont mes hommes[3] (?). Cultive, honore de tels amis vertueux; » et concluant par une exposition de la loi, il prononça cette gâthâ :

Qu'on ne respecte pas des amis pervers; qu'on ne respecte pas des hommes bas. — Qu'on respecte des amis vertueux, qu'on respecte les hommes élevés.

Voici le sens de ce vers : Ceux qui se plaisent dans les

bien des doutes. — Il y a, dans le Sanyutta-Nikâya, deux sûtras intitulés *Channa;* ils roulent sur la métaphysique et la psychologie transcendante. — Channa y est plutôt dépeint comme ayant la tête dure que comme étant d'un caractère obstiné et arrogant. Mais ces deux qualités ne sont pas exclusives l'une de l'autre.

[1] Ou bien : Cet âyuṣmat disait :

[2] Ou : « Je suis Maudgalyâyana, je suis le disciple supérieur », si on lit *aham* au lieu de *ayam*. (Voir le texte, p. 57.)

[3] *Ma purisâ.* Je lis : *me* ou (*mama*) *purisâ,* et je traduis avec beaucoup d'hésitation : « ce sont mes hommes ». On pourrait suppléer *utta* et lire : [utta] ma-purisâ « des hommes supérieurs »; seulement, le composé qui vient plus bas est *purisuttama* et non *uttama purisa.* On pourrait se borner à supprimer *ma.*

actes corporels coupables et les autres actions vicieuses sont appelés amis pervers (amis du mal). Ceux qui s'appliquent soit à rompre l'accord, après avoir quitté le monde, soit à entreprendre mal à propos les vingt et une espèces de recherches condamnées (?), ceux-là, on les appelle hommes bas. Ces deux classes d'hommes, les amis du mal aussi bien que les hommes bas, il faut se garder de les honorer, se garder de les imiter; les amis de la vertu et les gens de bien, au contraire, qu'on les honore, qu'on les imite.

Quand cette instruction fut finie, beaucoup obtinrent le fruit de Sota-âpatti et les autres (fruits).

Après avoir entendu la réprimande, le Sthavira Channa recommença, comme par le passé, à interpeller les Bhixus, à leur adresser des paroles de mépris.

Les Bhixus le firent encore savoir au maître. Le maître dit : Bhixus, tant que je durerai, vous ne pourrez l'instruire; mais quand je serai dans le Nirvâna, alors vous le pourrez. Le moment du Parinirvâna arrivé, l'âyuṣmat Ananda dit : Vénérable, comment devrons-nous procéder à l'égard du Sthavira Channa? Le (Buddha) donna cet ordre : Ananda, il faudra frapper le Bhixu Channa d'anathème (Brahmadaṇḍa).

Lui donc, après que le maître fut entré dans le Parinirvâna, ayant entendu l'anathème porté par le Sthavira Ananda, devint affligé et triste. Il essaya par trois fois de se lever. Quand il fut debout (?) : « Ne me faites pas périr, vénérables, » dit-il avec instances (en suppliant); et accomplissant parfaitement un vœu[1], grâce aux connaissances distinctes[2], il obtint l'état d'Arhat. — Fin du récit sur le Sthavira Channa.

[1] *Sammâ-vatam* « vœu parfait », venant, je suppose, de *Samyag+vratam*, qui devrait, ce semble, faire en pâli *sammâbbatam*.

[2] On lit dans le manuscrit : *Sahapatisa patisambhidâhi.* — Si l'on retranche *patisa* comme une répétition due à l'inattention du copiste, il reste *saha* « avec », qui pourrait être supprimé lui-même comme inutile. Cependant on peut tout conserver et lire avec une légère correction : *sahampatissa patisambhidâhi*; *sahampatissa* serait le génitif de

L'histoire de ce Bhixu, de ce Sthavira, qui se croit supérieur aux premiers disciples, par conséquent presque l'égal du maître ; qui reçoit plusieurs réprimandes, sans en profiter; que le Buddha déclare incorrigible ; qui se convertit tout à coup au moment où un anathème le frappe et devient presque immédiatement un arhat, cette histoire est assez singulière ; mais elle ne nous apporte pas sur le sujet spécial qui nous occupe de bien lumineuses révélations. On apprend cependant par elle, plus encore que par les vers reproduits dans le Dhammapada, qu'il ne faut pas chercher dans le Kalyâṇa-mitta l'introducteur auprès du maître dont parle Burnouf; les Kalyâṇa-mitta sont tout simplement ici les deux principaux disciples, c'est-à-dire des hommes très-vertueux, des modèles; il est à remarquer que le commentaire réunit les éléments que le texte divise, et tandis que le texte semble parler d'amis qui sont vertueux ou qui sont vicieux, le commentaire semble parler au contraire d'amis de la vertu, — du vice, c'est-à-dire d'hommes vertueux ou vicieux, ce qui paraît être dans la pensée du texte. Le commentaire fait de plus entre les hommes vicieux et les hommes bas une distinction assez curieuse, mais quelque peu difficile à saisir, et que d'autres textes serviraient sans doute à mieux faire comprendre.

Sahampati, épithète bien connue de Brahmâ. Seulement, qu'est-ce que Brahmâ peut avoir à faire ici ? et qu'est-ce que les « connaissances distinctes » de Brahmâ ? — Mieux vaut s'en tenir à la première hypothèse, malgré l'inutilité et même l'impropriété de *saha*.

Les hommes vicieux, les amis du péché, ce sont ceux qui font le mal par le corps (la parole et la pensée); les hommes bas sont ceux qui cherchent à rompre l'union et se livrent aux vingt et une recherches condamnées; je ne sais ce que sont ces recherches (si toutefois tel est le sens de la phrase), mais il me semble que l'expression «homme bas» s'applique surtout à ceux qui sont animés par de mauvais sentiments, dont les péchés sont plus intellectuels, qui pensent le mal plus qu'ils ne le font; elle paraît aussi convenir spécialement aux moines, à ceux qui ont quitté le monde, mais qui sont infidèles à la règle monastique, tandis que l'expression «ami du mal» convient en général à tout homme. Le rapprochement avec d'autres textes permettra sans doute d'arriver à une plus grande précision. Pour ce qui concerne notre sujet, la seule conclusion que nous puissions tirer en ce moment de l'étude de ce texte, c'est que le Kalyâṇamitta et le Pâpamitta y sont tout simplement l'ami du bien et l'ami du mal, le bon et le méchant, dont l'un doit être recherché et imité, tandis qu'il ne faut ni rechercher ni imiter l'autre : c'est l'idée la plus élémentaire qui puisse être contenue dans ces deux expressions.

Mais il est évident que, si la Kalyâṇamittatâ peut être la fréquentation des hommes vertueux, elle est quelque chose de plus; elle est un effort ou une série d'efforts personnels. Nous avons vu précédemment qu'elle impliquait ces deux choses : 1° union

directe ou indirecte avec le Buddha, par une fréquentation personnelle, ou par son école et son enseignement; — 2° application constante à la quatrième vérité. Ce second point est mis pleinement en lumière par les textes qui identifient la Kalyâṇamittatâ avec l'Appamâdo.

§ IV. *La Kalyâṇamittatâ et l'Appamâdo.*

Nous ne pouvons songer à étudier ici, dans son ensemble, l'Appamâdo (« vigilance, soin », littéralement : « absence de négligence »). On sait que le deuxième chapitre du Dhammapada est mis sous cette rubrique. Nous n'avons ici en vue que les textes qui associent l'Appamâdo et la Kalyâṇamittatâ, et nous réunissons quelques-uns de ceux que nous connaissons. Sans avoir la prétention d'être complet, nous croyons que ce que nous offrons au lecteur est propre à élucider la question.

Je m'attacherai d'abord à deux sutras faisant partie du Kosala-sanyutta (Sanyutta-Nikâya, Sagathâ III), les septième et huitième du deuxième vaggo, portant un même intitulé : *Appamâdena.* Le second de ces textes est véritablement le seul qui nous intéresse directement; mais le premier lui étant étroitement uni par la communauté du titre et la communauté des stances qui le terminent, on ne peut guère les séparer.

Voici d'abord le premier :

(D) PAR L'ACTIVITÉ. 1°.

Bhagavat résidait à Çrâvastî, etc.

(Le roi de Kosala, Prasenajit, vint le trouver et) s'assit près de lui. Après s'être assis près de lui, Prasenajit, roi de Kosala, parla ainsi à Bhagavat :

Existe-t-il, ô vénérable, une loi unique (eko dhammo) qui atteigne ces deux objets (atthe), les biens du monde visible (ditthadhammikam) et ceux du monde à venir (samparâyikam)[1] ?

— Il existe, ô Grand Roi, une loi unique, qui atteint ces deux objets, les biens du monde visible et ceux du monde à venir.

— Quelle est, ô vénérable, la loi unique qui atteint ces deux objets, les biens du monde visible et ceux du monde à venir?

— La vigilance? Grand Roi, telle est la loi unique qui atteint ces deux objets, les biens du monde visible et ceux du monde futur. Par exemple, Grand Roi, si l'on compare les traces des pieds de tous les animaux, quels qu'ils soient, qui hantent les forêts désertes, à celles du pied de l'éléphant, (la trace du) pied de l'éléphant est réputée leur être supérieure en

[1] J'avais pris *diṭṭhadhammika* dans le sens de «relatif à la vue de la loi». Mais je vois que M. Childers (*Dict.* p. 125) le rend par «appartenant à ce monde, temporel». Il en résulte que *samparâyika* constamment opposé à *giṭṭadhammika*, et qui réunit les sens de «contrariété, opposition» et de «futurition», doit être pris dans cette dernière acception et signifie «relatif au monde futur».

[2] *Samodhâna* (sam «avec» + avadhâna «soin, attention») ne peut avoir ici que le sens de «juxtaposition, comparaison». Le contexte l'exige, et la composition du mot s'y prête : car *avadhâna* signifie littéralement «deponere» : avec *sam* il revient à «componere». — *Mahantaṭṭhena* que je rends par «en étendue» (*mahanta* «grand», *aṭṭhena*, «en raison de») est écrit *mahantenatthe*, dans l'Appamâḍavaggo (Sanyutta-N. II, fol. ḍî, a), où cette comparaison est reproduite. Peut-être une troisième citation nous apporterait-elle une troisième leçon.

étendue. De même, Grand Roi, la vigilance est la loi unique qui atteint ces deux objets, les biens présents et à venir.

La longue vie, la santé, la caste, la grandeur attachée à une haute noblesse [1];

(Voilà ce que vante) celui qui recherche des jouissances [2] splendides et incessantes;

— La vigilance à l'endroit des actions pures est ce que vantent les savants.

L'homme vigilant, le sage atteint les deux objets :

Les biens du monde visible et ceux du monde futur.

L'homme ferme dans la poursuite de son but est celui qu'on appelle sage.

Ainsi, la vigilance est le premier des devoirs comme l'éléphant est le plus gros des animaux. Voilà ce que nous apprend l'explication en prose; il faut avouer qu'elle ne nous donne pas la clef de l'énigme. Dans les vers, la question est abordée plus directement sans être traitée avec beaucoup plus de clarté. Je crois bien comprendre la pensée générale du texte, qui doit être celle-ci : La vigilance est la loi unique dont il s'agit; l'homme vigilant est avisé, il atteint le but, savoir : la loi et la pureté, si c'est la perfection qu'il recherche; — les avantages mondains, si les biens extérieurs sont l'objet de sa poursuite; par la vigilance, on obtient tout ce que l'on ambitionne; par la négligence on n'obtient rien. Tel doit être le sens; mais il ne ressort pas clairement du texte, qui, dès le début, semble établir une opposition radicale entre la mondanité et la pureté,

[1] Ces deux padas ne se trouvent pas dans le sûtra suivant.

[2] *Ratiyo* remplacé par *bhoge* dans le sûtra suivant.

au lieu de faire ressortir le lien commun qui peut réunir ces deux contraires.

En effet, nous avons d'abord une énumération : — la longue vie, la caste, l'origine, — qui, n'étant pas reproduite dans le sûtra suivant, peut être considérée comme une interpolation, et n'est après tout que l'équivalent de ce qui suit et se trouve dans les deux textes : les *jouissances* (ratiyo) magnifiques et continuelles. On y oppose les *actions pures* (puññakriyâ) que le *sage* poursuit avec zèle. Mais, dans la phrase relative aux «jouissances», il n'y a ni verbe, ni sujet, et l'on ne peut grammaticalement lui donner le verbe et le sujet de celle où il est question des actions pures, car la construction est toute différente.

La première phrase a un participe à l'instrumental (patthayantena « celui qui désire, qui a pour but »), lequel peut servir de sujet logique; mais il faut le construire avec un verbe passif que nous cherchons en vain. On pourrait, à la vérité, faire tenir la phrase en changeant l'instrumental en génitif et en lisant *patthayantassa* ou *patthayamânassa ;* ce qui donnerait : « les jouissances sont splendides et continuelles pour celui qui recherche ou qui vante la longue vie, etc. » Mais le deuxième sutra et le contexte prouvent que cette correction est inadmissible, parce que *ratiyo* et son substitut *bhoge* sont les compléments du verbe; il s'agit de celui qui recherche les jouissances. En faisant entrer dans la phrase le participe *praçasta* « loué », nous aurions cette pensée : « Celui qui recherche les jouissances,

etc., vante la longue vie, etc.;... mais le sage vante la vigilance à l'endroit des actions pures. »Si tel était le sens (et on ne pourrait l'exprimer que par un changement dans le texte), il ne serait pas encore satisfaisant, car il ne donnerait pas « la loi unique » que les vers doivent révéler; il faut absolument que le mot *appamâdam* figure dans cette partie du texte. On pourrait l'y introduire en changeant le deuxième pada et en mettant :

Ayum ârogiyam vaṇṇam Appamâdena pasattham
Ratiyo patthayantena Uḷârâ aparâparâ.

La longue vie, la santé, la caste sont vantées avec beaucoup de zèle
Par celui qui recherche les jouissances magnifiques et continuelles. (Voir le texte, p. 59.)

L'absence du premier hémistiche daus le sûtra suivant, et même les variantes du deuxième (quoique bien simples et naturelles), peuvent donner lieu de croire que le texte n'est pas pur. Il semble avoir souffert et garder des modifications qu'il a dû subir un reste d'incohérence et d'incorrection.

Remarquons que les trois hémistiches suivants, dont nous faisons la seconde stance, ont au contraire un texte uniforme dans les deux sûtras et présentent un sens satisfaisant; il est vrai qu'ils sont conçus dans des termes plus généraux et forment une sorte de conclusion : il y faut en particulier remarquer l'emploi du mot *pandito*, qui ne peut y avoir le même sens que dans la première stance; dans celle-ci, il désigne un homme éclairé, converti,

un bouddhiste; dans la conclusion et surtout au dernier hémistiche, il désigne tout homme habile, intelligent, avisé, qui, dans les voies les plus diverses, approprie les moyens au but.

Voici maintenant le second sûtra :

(E) PAR L'ACTIVITÉ. 2°.

Bhagavat résidait à Çrâvastî, etc.

Quand le roi de Koçala, Prasenajit, se fut assis à peu de distance, il parla ainsi à Bhagavat :

Voici, ô Vénérable, j'étais rentré en moi-même (*ou mieux* retiré à l'écart), absorbé dans la méditation, lorsque ce raisonnement se forma dans mon esprit : Bhagavat a bien enseigné la loi : c'est la loi de l'ami de la vertu, du compagnon de la vertu, du familier de la vertu, et non celle de l'ami du péché, du compagnon du péché, du familier du péché.

— Il en est ainsi, Grand Roi; il en est ainsi, Grand Roi : j'ai bien enseigné la loi; et c'est la loi de l'ami de la vertu, du compagnon de la vertu, du familier de la vertu, non celle de l'ami du péché, du compagnon du péché, du familier du péché.

Voici, Grand Roi, je résidais une fois chez les Çâkyas, dans un village des Çâkyas. Alors, Grand Roi, le bhixu Ananda se rendit au lieu où j'étais. Quand il y fut arrivé, il me salua, puis s'assit près (de moi) : une fois assis près (de moi), Grand Roi, le bhixu Ananda m'adressa ces paroles : Vénérable, c'est (déjà) presque la moitié de la pureté que l'amitié de la vertu, la compagnie de la vertu, le contact de la vertu.

A ces mots, Grand Roi, je dis au bhixu Ananda : Non pas ainsi, Ananda; non pas ainsi, Ananda, etc.

(Le reste comme précédemment (voy. p. 19-21), jusqu'à la conclusion : c'est la pureté tout entière que l'amitié de la vertu, la compagnie de la vertu, le contact de la vertu, — puis le sûtra continue en ces termes :)

Voilà aussi, Grand Roi, ce que tu dois apprendre, (tu dois te dire) : Je serai un ami de la vertu, un compagnon de la vertu, un familier de la vertu ; voilà, Grand Roi, ce que tu dois apprendre. — Si tu es un ami de la vertu, un compagnon, un familier de la vertu, Grand Roi, tu auras à faire des efforts pour l'accomplissement de ce seul devoir : la vigilance à l'égard des lois vertueuses.

Si tu persistes à être vigilant, Grand Roi, si tu t'appliques avec effort à la vigilance, les femmes de ton gynécée se diront : Le roi est vigilant, il s'applique avec effort à la vigilance ; nous aussi, soyons vigilantes, nous appliquant avec effort à la vigilance.

Si tu persistes à être vigilant, Grand Roi, t'appliquant avec effort à la vigilance, les Xatryas qui te suivent se diront : Le roi persiste à être vigilant, s'appliquant avec effort à la vigilance ; nous aussi, soyons vigilants, appliquons-nous avec effort à la vigilance.

Si tu persistes à être vigilant, Grand Roi, t'appliquant avec effort à la vigilance, les paysans et les citadins se diront : Le roi persiste à être vigilant, s'appliquant avec effort à la vigilance ; nous aussi, soyons vigilants, appliquons-nous avec effort à la vigilance.

Si tu persistes à être vigilant, Grand Roi, si tu t'appliques avec effort à la vigilance, ta personne sera gardée et protégée, ton gynécée sera gardé et protégé, ton trésor et tes greniers seront gardés et protégés.

Celui qui recherche les jouissances splendides et continuelles (peut les vanter (?) ;

Les sages vantent la vigilance à l'endroit des actions vertueuses.

Le sage vigilant atteint ces deux objets : les biens du monde visible et ceux du monde futur.

Celui qui est ferme dans la poursuite du but qu'il veut atteindre, c'est celui-là qu'on appelle sage.

Ce sûtra est fort curieux : tout d'abord, il nous

donne une répétition du sûtra Upaḍḍham « la moitié » reproduit intégralement en citation par le Buddha lui-même, ce qui donne à ce sûtra comme une valeur exceptionnelle; il devient en quelque sorte le texte fondamental sur la question. Venant ensuite à l'application du principe au cas particulier, le Buddha est obligé de modifier son enseignement : le sûtra cité avait été adressé à Ananda, à un Bhixu faisant profession de Brahmacariyam, c'est-à-dire de chasteté, de célibat, etc. Or, en ce moment, il s'adresse à un roi polygame et engagé dans les affaires du monde; seulement, ce roi est un Upâsaka, un converti laïque, un adhérent du Buddha, resté en dehors de la société religieuse proprement dite. Que recommande-t-il donc à ce personnage? La pratique du « devoir unique » appliqué aux actions vertueuses. Seul, ce passage pourrait rester obscur et semblerait devoir ne s'entendre que d'une loi de vertu rigoureuse et inflexible; mais il faut l'éclaircir par d'autres. Le sûtra précédent paraît indiquer que *eko dhammo* désigne la loi générale commune aux deux voies diverses : la perfection et la mondanité, — et celui-ci, que Prasenajit doit appliquer cette loi (qui est la vigilance) aux actes de vertu prescrits à l'Upâsaka. Il est bien évident que cette vigilance, qui peut, chez l'Upâsaka, s'appliquer à des actes de vertu, est susceptible de s'appliquer à des actes de valeur moindre. Ces femmes, ces xatryas, ces paysans et ces citadins qui seront vigilants comme le roi, ne sont pas assurément des Bhixus; on n'a pas même lieu

de croire qu'ils soient des Upâsakas. Tout cet exposé tend donc à prouver que la vigilance est nécessaire à l'exercice de tous les devoirs, depuis les plus élevés jusqu'aux plus humbles. On pourrait même être tenté d'induire de l'économie du sûtra que l'*appamâdo* est aux actes de la vie commune ce que la *kalyâṇamittatâ* est aux actes de la vie parfaite et monastique. Mais il est évident que la pensée de notre sûtra est au contraire d'identifier ces deux états, ces deux qualités; seulement, à mesure que l'on descend plus bas dans l'échelle des devoirs, la Kalyâṇamittatâ, se dépouillant de son caractère supérieur, se rapproche de plus en plus de l'activité dépourvue de valeur morale. Il semble qu'on puisse admettre une sorte de gradation dans les qualités comme dans les personnes. Le Bhixu, le moine, pratique le Brahmacaryam identique à la Kalyâṇamittatâ; l'Upâsaka pratique la Kalyâṇamittatâ identique à l'Appamâdo; le vulgaire est réduit à l'Appamâdo. Ainsi le Brahmacaryam au sommet, l'Appamâdo à la base, sont unis entre eux par la Kalyâṇamittatâ identique à la fois à l'un et à l'autre. Toutes ces notions se réunissent dans celle qui fait de la Kalyâṇamittatâ l'un des éléments de la quatrième vérité, c'est-à-dire de la voie, de l'activité, de la pratique. Nous avons déjà vu, dans le sûtra Upaḍḍham, comment la Kalyâṇamittatâ s'applique à la quatrième vérité, nous allons en avoir une nouvelle preuve dans d'autres textes empruntés au Maggasanyuttam (groupes de sûtras sur la voie). — Ils sont au

nombre de trois, qui suivent de très-près les sûtras Upaḍḍha et Sâriputta; ils portent, le premier, le titre de Suriya-peyyâlo, les deux autres celui de Ekadhammapeyyâlam. La Kalyâṇamittatâ et l'Appamâdo y sont, avec d'autres facultés ou exercices, signalés comme réalisant la « voie ».

§ V. *La Kalyâṇamittatâ et la Voie.*

Les trois textes qui vont nous occuper sont remplis de redites. Pour éviter les répétitions, j'abrégerai, dans certains cas, la traduction ou je la remplacerai par l'analyse, traduisant ce qui est nouveau, n'analysant que des choses déjà traduites.

Voici d'abord le Sûriya-peyyâlo.

(F) LE SOLEIL, ETC.

Bhagavat résidait à Çrâvastî, etc.

Bhixus, quand le soleil se lève, il y a quelque chose qui précède, un signe précurseur, c'est le lever de l'aurore.

De même, Bhixus, quand un Bhixu produit (en lui) la voie sublime à huit branches, ce qui précède, le signe précurseur, c'est (ce qu'on appelle) l'amitié de la vertu.

Or, Bhixus, c'est la jouissance propre d'un Bhixu, ami de la vertu, qu'il médite, qu'il répète (énumère) la voie sublime à huit branches.

Et comment, Bhixus, le Bhixu, ami de la vertu, produit-il (par la méditation) la voie sublime à huit branches, comment la multiplie-t-il?... (Le reste comme ci-dessus)... C'est ainsi, Bhixus, que le Bhixu, ami de la vertu, développe, multiplie la voie sublime à huit branches.

Bhixus, quand le soleil se lève, etc... De même, Bhixus,

quand un Bhixu produit (en lui) la voie sublime à huit branches, ce qui précède, le signe précurseur, c'est la possession de la moralité (sîlasampadâ)...

C'est la possession de la volonté (chanda), etc...

C'est la possession du but (attha), etc...

C'est la possession de la vue (ditthi), etc...

C'est la possession de la vigilance (appamâdo), etc...

Quand le soleil se lève, Bhixus, etc... De même, Bhixus, pour le Bhixu qui produit en lui la voie à huit branches, ce qui précède, le signe précurseur, c'est la possession de la compréhension par l'intelligence, conformément au type primordial (yonisomanasikâra).

Bhixus, la jouissance du Bhixu doué de la compréhension intellectuelle, conformément au type primordial, c'est de développer la voie à huit branches, de répéter la voie à huit branches..

Comment, Bhixus, le Bhixu doué de la compréhension, etc. (le reste comme ci-dessus).

C'est ainsi, Bhixus, que le Bhixu doué de la compréhension intellectuelle, conformément au type primordial, développe la voie à huit branches, multiplie la voie à huit branches.

J'ai reproduit, en supprimant quelques répétitions, la disposition du texte qui énumère sept termes, répétant intégralement le développement pour le premier et le dernier, se bornant pour les termes intermédiaires à une simple nomenclature.

Ces termes sont :

1. Kalyâṇamittatâ, amitié de la vertu.
2. Sîla-sampadâ, acquisition de la moralité.
3. Chanda°, acquisition de la volonté.
4. Attha°, acquisition du but (*ou* du sens).
5. Ditthi°, acquisition de la vue.

6. Appamâda°, acquisition de la vigilance.

7. Yonisomanasikâra°, acquisition de la fixation dans l'esprit, conformément au type primordial.

Les sept dispositions mentales comprises dans cette énumération sont, pour l'application directe à la quatrième vérité et à ses huit sections, ce qu'est Aruṇa pour Surya, l'aurore pour le soleil levant.

Immédiatement après, le texte reprend cette énumération et l'explication, en substituant seulement à la phrase : le Bhixu développe la vue complète issue de la distinction des idées, etc., celle-ci :

Le Bhixu développe la vue parfaite qui finit par dompter l'attachement (*ou* la passion), qui finit par dompter la haine, qui finit par dompter le trouble (*ou* l'erreur), etc.

Sauf cette variante, le texte est le même; or cette variante se rattache à une énumération célèbre et souvent citée dans le Tipitaka, celle des « trois souillures » (tiṇi malâni), qui paraît être encore aujourd'hui l'un des thèmes favoris des prédicateurs bouddhistes.

L'énumération de sept termes est répétée une deuxième fois sous une forme un peu nouvelle, qui a pour objet non pas seulement de la fixer dans la mémoire par la répétition, mais d'en mieux démontrer la nécessité. Voici ce nouveau développement.

(G) UNE SEULE LOI, ETC. 1°.

Bhagavat résidait à Çrâvastî, etc.

Bhixus, il y a une loi unique, qui est d'un secours multiple

(bahupakâro[1]) pour l'acquisition, la production de la voie sublime à huit branches.

Quelle est cette loi unique?

C'est celle qui est l'amitié de la vertu. Bhixus, pour le Bhixu qui est ami de la vertu, etc.

Et le texte se déroule, comme précédemment, comprenant les sept termes dans les deux séries que nous avons définies : la première déclarant que ces termes ou les qualités qu'ils expriment procèdent de la distinction, de l'absence de passion, de l'obstruction, qu'ils embrassent un zèle supérieur; la deuxième déclarant qu'ils aboutissent à la compression de la passion, de la haine et du trouble[2].

Mais ce n'est point assez, et pour insister encore davantage, pour montrer que ces qualités doivent être recherchées et maintenues avec une infatigable persévérance, le texte les reprend, une troisième fois, sous cette forme qui n'est pas seulement une modification de la précédente, mais qui enchérit sur elle.

[1] Je me règle sur le Dictionnaire de M. Childers, qui donne seulement *bahûpakâro* (bahu + upakâro). Mais n'existe-t-il pas un mot *bahuppakâro* (bahu + prakâra) « aux modes multiples »? Il serait ici bien à sa place. Notre manuscrit ne porte aucune des deux leçons; il a constamment *bahupakâro* par *u* bref et *p* simple.

[2] Ce double développement se retrouve dans le Gangâ-peyyâla et l'Appamâda-vaggo, qui suivent immédiatement nos trois textes et font pour ainsi dire corps avec eux. Comme il n'y est pas question de la Kalyaṇamittatâ, nous avons cru devoir les omettre; mais nous le regrettons, car s'ils n'appartiennent pas en propre à notre sujet, ils s'y rattachent indirectement de très-près, surtout le second, l'Appamâda-vaggo.

(H) UNE SEULE LOI, ETC. 2°.

Bhagavat résidait à Çrâvastî, etc.

Bhixus, je ne vois pas, en regardant bien, une autre loi unique par laquelle la voie sublime à huit branches puisse naître, quand elle n'est pas encore née, ou, si elle est déjà née, puisse arriver à son achèvement et son développement complet; non, je n'en connais pas d'autre, Bhixus, que ce qu'on appelle l'amitié de la vertu, etc.

Et comme précédemment, le texte reproduit les sept termes dans les deux séries qui viennent d'être rappelées.

Résumons la pensée générale de ces textes :

1° L'amitié de la vertu; 2° la possession de la moralité; 3° celle de la volonté ; 4° celle du but; 5° celle de la vue ; 6° celle de la vigilance ; 7° celle de la compréhension par l'intelligence, conformément au type primordial, sont l'aurore de la possession de la voie à huit branches; — elles procèdent de la distinction, de l'absence de passion, de l'obstruction, et impliquent un zèle parfait; — elles ont pour résultat de mettre fin à la passion, à la haine, au trouble; — elles sont la loi unique dans son essence et multiple dans les formes, sans laquelle on ne peut ni acquérir ni développer entièrement la voie à huit branches. Il y a bien, dans cette théorie, des distinctions subtiles et des idées qui rentrent les unes dans les autres. Nous dire, par exemple, que ces qualités procèdent de l'absence de passion (virâga-nissitam) et qu'elles aboutissent à la répression

de la passion (râga-vinaya-pariyosânam), c'est confondre le point de départ et le point d'arrivée; nous voyons que la vertu ou la perfection est à la fois la cause et l'effet. Il est peut-être impossible que de pareilles contradictions ou confusions ne se produisent pas[1]. Mais ce qui ressort avec évidence de ces déductions, c'est le lien étroit de la Kalyâṇamittatâ avec la quatrième vérité; elle est placée au premier rang parmi les moyens de conquérir « la voie »; elle a donc un caractère éminemment pratique; mais il n'est point prouvé que cette qualité soit en quelque sorte étrangère à la personne et consiste uniquement dans l'influence d'un autre, dans une société spéciale. Cette société peut bien être une des formes de la Kalyâṇamittatâ; la Kalyâṇamittatâ même consiste surtout dans une disposition de l'esprit, et une disposition qui ne doit pas être séparée de l'effort qu'elle exige. Car, des sept termes, le deuxième (moralité), le sixième (vigilance) et même le quatrième (but), semblent se rapporter à l'activité extérieure; le troisième (volonté), le cinquième (vue), le septième (fixation dans l'esprit), semblent se rapporter aux énergies mentales; — la Kalyâṇamittatâ, qui est la première, considérée dans son sens propre, semble désigner surtout une disposi-

[1] En réalité, le point de départ, c'est la vue, l'intuition de la vérité; le point d'arrivée, c'est la moralité, le triomphe sur le mal. Mais les bouddhistes ne peuvent arriver à distinguer les deux choses, et ils identifient la perfection morale pratique avec la connaissance de la vérité.

tion morale et appartenir à cette dernière classe; mais l'idée de l'application pratique y est renfermée, car on n'aime pas la vertu sans s'efforcer de la pratiquer.

§ VI. *Conclusion.*

Si maintenant nous voulons résumer l'impression que nous laisse l'ensemble de nos textes, nous devons constater tout d'abord que les textes pâlis de la dernière série ne font que développer la partie du sûtra principal *upaḍḍha*, qui unit étroitement la Kalyâṇamittatà à la quatrième vérité, « la voie ». Or, c'est précisément la partie qui manque dans le sûtra sanskrit-tibétain. La présence de cet article dans l'une des versions et son absence dans l'autre en font toute la différence. D'où cela vient-il? Cette particularité trahit-elle une dissidence entre les écoles sur ce point? La littérature népalaise-tibétaine ne nous fournira-t-elle pas des textes qui permettent de constater un accord plus complet? Cela est possible. Car la Kalyâṇamittatâ ne peut pas ne pas être intimement liée à la quatrième vérité. Ce qui nous paraît certain, c'est que l'explication donnée par Burnouf du terme *kalyâṇamitra* n'est qu'accidentellement vraie; elle ne rend pas complétement compte de ce qu'est la Kalyâṇamittatâ; et nous pensons que, s'il avait pu connaître nos textes, il eût dit autre chose que ce que contient son paragraphe de l'Introduction à l'histoire du bouddhisme indien; la Kalyâṇamittatâ eût pu devenir le sujet d'un savant mémoire, comme

ceux qui complètent si heureusement le Lotus de la bonne loi.

Pour nous, voici ce que nous pouvons conclure de toute cette discussion :

La Kalyâṇamittatâ, c'est la perfection bouddhique, le Brahmacariyam, entendu dans le sens le plus large ; c'est cette perfection envisagée dans les énergies morales de celui qui la recherche, dans les efforts qu'il fait pour la conquérir, dans son essence même lorsqu'elle est acquise; sans elle, on n'obtient rien; avec elle, on obtient tout. L'attachement au Buddha, à sa personne, à sa doctrine, à son école, est la plus haute manifestation de cet état de l'âme, car c'est le seul moyen d'obtenir la délivrance par l'entrée dans la voie qui est la quatrième vérité. S'il y a une Kalyâṇamittatâ secondaire, relative, embryonnaire, telle que celle dont les Upâsakaṣ et même des gens d'un ordre inférieur sont capables, cette Kalyâṇamittatâ devant aboutir après bien des transmigrations, s'il le faut, à la Kalyâṇamittatâ véritable et complète, peut, sans trop de témérité, se confondre avec elle; et voilà pourquoi, lorsque Ananda croyait voir dans la Kalyâṇamittatâ la moitié seulement de la perfection, le maître le tança en lui faisant voir dans la Kalyâṇamittatâ la perfection tout entière, et la prise de possession, dans l'union avec le Buddha, de cette quatrième vérité qui conduit à la destruction de la cause de la douleur, au nirvâna.

Il nous reste à donner maintenant le texte pâli

des sûtras dont la traduction a servi de base au travail qu'on vient de lire. Tous ces textes, hormis un seul, font partie du Sanyutta-Nikâya, dont la Bibliothèque nationale possède un seul exemplaire, celui de la collection Bigandet, en caractères birmans. Le texte qui fait exception, (C), est extrait du commentaire du Dhammapada ; la Bibliothèque en possède également un seul exemplaire en caractères cambodgiens, venant de Siam, et faisant partie de la collection des missions étrangères. Ce sont là, comme on le voit, des matériaux bien insuffisants. Il est vrai que la plupart de ces textes sont remplis de termes connus, ce qui facilite la tâche; mais, pour ceux qui sont rares, et il s'en trouve, c'est un grand inconvénient d'être réduit à un seul manuscrit. Nous prenons sur nous de corriger les fautes évidentes, sans le dire, afin de ne pas multiplier inutilement les notes; mais, dans les cas graves, nous faisons connaître par une note la leçon du texte si nous le modifions, ou si nous la conservons, nous indiquons la correction dont elle nous paraît susceptible. Quant à la transcription, nous suivons celle dont nous avons déjà donné un spécimen, et qui n'est autre que la transcription inaugurée par l'édition du Dhammapada de Fausböll, modifiée en un seul point essentiel, la suppression du trait qui souligne l'aspiration *h*.

Pour la ponctuation, nous avons cru devoir adopter le système oriental et spécialement birman, la double barre verticale, simple ou répétée. C'est,

nous le reconnaissons, aller à l'inverse de la tendance actuelle, qui se manifeste en Orient même, d'appliquer aux textes indigènes notre ponctuation européenne. Mais il nous semble que notre système de ponctuation n'aide pas beaucoup à l'intelligence d'un texte pâli, que dans plusieurs cas le génie de la langue résiste à l'emploi de ce système, et que le système oriental, tout primitif et grossier qu'il est, s'adapte parfaitement au mouvement de style des sûtras. Voilà pourquoi nous essayons de le mettre en honneur.

TEXTES PÂLIS.

(A) UPAḌḌHAM|| ||

Evaṁ me sutaṁ Ekaṁ samayaṁ Bhagavâ sakyesu viharati Sakkaraṁ nâma Sakyânaṁ nigame[1]||

Atha kho âyasmâ Ânando yena Bhagavâ tenupasaṅkami|| upasaṅkamitvâ Bhagavantaṁ abhivâdetvâ ekaṁ antaṁ nisîdi|| Ekaṁ antaṁ nisinno kho âyasmâ Ânando Bhagavantaṁ etad avoca|| ||

Upaḍḍhaṁ idaṁ bhante brahmacariyassa yad idaṁ kalyânamittatâ kalyânasahâyatâ kalyânasampavaṅkatâ ti|| ||

Mâ hevaṁ Ânanda mâ hevaṁ Ânanda||Sakalaṁ eva hidaṁ Ânanda brahmacariyam yad idaṁ kalyâṇamittatâ kalyâṇasahâyatâ kalyâṇasampavaṅkatâ || kalyâṇamittassetaṁ Ânanda bhikkhuno pâṭikaṅkham [kalyâṇamittassa] kalyâṇasahâyassa kalyâṇasampavaṅkassa || áriyam aṭṭhaṅgikam maggam bhavessati ||ariyam aṭṭhangikam maggam bahulîkarissatîti|| ||

Kathaṅ cânanda bhikkhu kalyâṇamitto kalyâṇasahâyo kalyâṇasampavaṅko ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggam bhâveti ariyaṁ atthaṅgikaṁ maggaṁ bahulîkaroti|| ||

[1] Ms. : *nigamo* répété dans le texte E.

Idhânanda bhikkhu sammâdiṭṭhim bhâveti vivekanissitam virâganissitam nirodhanissitam vosâggapariṇâmiṁ|| sammâsaṅkappaṁ bhâveti vivekanissitam||la||sammâvâcaṁ bhâveti ° || sammâkammantaṁ bhâveti ° || sammââjîvaṁ bhâveti °|| sammâvâyâmam bhâveti ° || sammâsatim bhâveti ° || sammâsamâdhim bhâveti vivekanissitam virâganissitam nirodhanissitam vosâggaparinâmiṁ|| ||

Evaṁ kho Ânanda bhikkhu kalyâṇamitto kalyâṇasahâyo kalyâṇasampavaṅko ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâveti ariyaṁ aṭṭhangikaṁ maggaṁ bahulîkaroti|| ||

Tadaminâpetam Ânanda pariyâyena veditabbam || yathâ sakalaṁ evidaṁ brahmacariyaṁ yad idaṁ kalyâṇamittattâ kalyâṇasahâyatâ kalyâṇasampavaṅkatâti||

Mamaṅhi Ananda kalyâṇamittam âgamma jâtidhammâ sattâ jâtiyâ parimuccanti|| jarâdhammâ sattâ jarâya parimuccanti ||[1] maraṇadhammâ sattâ maraṇena parimuccanti || sokaparidevadukkhadomanassupâyâsadhammâ sattâ sokaparidevadukkhadomanassupâyâsehi parimuccanti||

Iminâ kho etaṁ Ananda pariyâyena veditabbaṁ||yathâ sakalaṁ evidaṁ brahmacariyaṁ yad idaṁ kalyâṇamittatâ kalyâṇasahâyatâ kalyâṇasampavankatâti|| ||

(B) SÂRIPUTTA.

Sâvatthi nidânaṁ||

Atha kho âyasmâ Sâriputto yena Bhagavâ tenupasaṅkami|| Upasaṅkamitvâ Bhagavantaṁ abhivâdetvâ ekaṁ antaṁ nisîdi||ekaṁ antaṁ nisinno kho âyasmâ Sâriputto Bhagavantaṁ etad avoca||

Sakalaṁ idaṁ bhante brahmacariyaṁ yad idaṁ kalyâṇamittatâ kalyâṇasahayatâ kalyâṇasampavaṅkatâti|| ||

[1] Le texte E (partie non reproduite) intercale ici : byâdhidhammâ sattâ byâdito parimuccanti, — phrase qui néanmoins ne se trouve pas dans le texte suivant (B), que nous donnons en abrégé.

Sàdhu sâdhu Sâriputta||sakalaṁ idaṁ Sâriputta brahmacariyaṁ yad idaṁ kalyâṇamittatâ kalyâṇasahâyatâ kalyâṇasampavaṅkatâ||

Kalyâṇamittassetam Sâriputta bhikkhuno pâtikaṅkhaṁ° (Le reste comme ci-dessus, sauf la substitution du nom de Sâriputta à Ananda.)

Iminâ kho etaṁ Sâriputta pariyâyena veditabbaṁ|| yathâ sakalaṁ idaṁ brahmacariyaṁ yad idaṁ kalyâṇamittatâ kalyâṇasahâyatâ kalyâṇasampavaṅkatâti|| ||

(Saññutta-nikaye||Mahâvagge||Magga-saññutte|| 1, Avijjâ, 2, 3|| Collection Bigandet, n° 72 du Catalogue provisoire, fol. ṭhâ-ṭhi.)

(C) CHANNA-THERA-VATTHU[1].

Na bhaje pâpake mitte ti imaṁ dhammadesanaṁ satthâ Jetavane viharanto Channatheraṁ ârabbha kathesi|| ||

So kirâyasmâ ahaṁ amhâkaṁ ariyaputtena[2] saddhiṁ mahâbhinikkhamanaṁ nikkhamanto[3] tadâ aññaṁ ekaṁ pi passâmi || Idâni pana ahaṁ Sâriputto nâma ahaṁ Moggalâno ayaṁ[4] aggasâvakomhîti vatvâ ime vicarantîti dve aggasâvake akkosati[5]|| ||

Satthâ Bhikkhûnaṁ santikâ taṁ pavuttiṁ sutvâ Channatheram pakkosâpetvâ ovadati|| ||

So pi taṁ khaṇaññeva[6] tuṇhi hutvâ puna gantvâ there pakkosatiyeva eva yâva tatiyaṁ akkosantaṁ pakkosâpetvâ ovaditvâ|| Channa dve aggasâvakâ nâma tuyhaṁ kalyâṇamittâ

[1] J'ai déjà dit combien ce texte est défectueux; je corrige, sans le dire, les lettres doubles mises pour des lettres simples, les simples mises pour des doubles, les niggahîta omis, etc. Je ne mets de notes que pour les difficultés sérieuses.

[2] Ms. : Ayyaputena.

[3] Ms. : mahâbhinikkhamanaṁ (viharanto) nakkhamanto.

[4] Je pense qu'il faut lire : ahaṁ.

[5] Ms. : akoti.

[6] Sans doute : Khaṇaṁ eva.

ma purisâ [1]|| Evarûpe kalyâṇamitte sevassu bhajassûti vatvâ anusandhiṁ [2] gahetvâ dhammaṁ dessento imaṁ gâthaṁ âha||

Na bhaje pâpake mitte|| na bhaje purisâdhame||
Bhajetha mitte kalyâṇe|| bhajetha purisuttameti||

Tassattho [3] || kâyaduccaritâdiakusaladhammâbhiratâ [4] pâpamittâ nâma || sandhibhedakâthike [5] vâ kâritâ pabbajitâ ekavisati-anesanâ-pabhede vâ aṭṭhâne yojitâ purisâdhamâ nâma|| ||

Ubho pi vâ te pâpamittâ ceva purisâdhamâ ca te na bhajeyya na payirûpâseyya || tabbiparitâ pana kalyâṇamittâ ceva sappurisâ ca te bhajetha payirûpasethâti|| ||

Desanâvasâne bahû sotâpattiphalâdîni pâpuṇiṁsu|| ||

Channathero ovâdaṁ sutvâ purimanayeneva puna bhikkhû akkosati paribhâsati|| ||

Puna Bhikkhû satthâram [6] arocayiṁsu||Satthâ bhikkhave mayi dharente yeva naṁ [7] sikkhâpetuṁ na sakkhissatha|| mayi pana nibbute sakkhissathâti vatvâ|| Parinibbâṇakâle âyasmatâ Anandena Bhante kathaṁ Channa-there amhehi pâṭitiṭṭhabbanti (?) [8] vutte|| Ânanda Channassa bhikkhuno brahmadaṇḍo dâtabboti âṇâpesi|| ||

So satthari parinibbute Ânandatherena âropitaṁ brahmadaṇḍaṁ sutvâ dukkhî dummano tikkhatum ucchito udahitvâ [9] ||mâ maṁ bhante nâsayitthâti yâcitvâ sammâvataṁ pu-

[1] Il faut, soit effacer *ma*, — soit lire *me* (ou *mama*), — soit rétablir *utta* et lire *uttamapurisâ*. (Voy. p. 33, note 3.)

[2] Ms. : anasandhiṁ.

[3] M. Fausböll a donné ce commentaire dans son Dhammapadam, p. 272.

[4] Ms. : °âdikusaladhammânibhiratâ.

[5] Fausböll lit : Sandhicchedanâdike vâ eka°. Le manuscrit porte : Saddhisedakâthike kâritâ vâ pabbajitâ° purisâdhamme nâma.

[6] Ms. : Satthu.

[7] Ms. : yevanna.

[8] Ms. : patipajitabbanti.

[9] Ms. : °tikkhatuṁmuchitoudahitvâ.

rento na cirasseva saha (patisa)[1] patisambhidâhi arahattam̃ pâpuṇi|| Chanda (*sic*) thera-vatthum̃||

Dhammapada-atthakathâ

(N° 113 du Catalogue provisoire, fol. khyi (b)-khyî (b.)

(D) APPAMÂDENA 1°.

Sâvatthiyam̃||Ekam̃ antam̃ nisîdi|| ekam̃ antam̃ nisinno kho râjâ Passenadî-kosalo Bhagavantam̃ etad avoca||

Atthi nu kho bhante Eko dhammo yo ubho atthe samadhigayha tiṭṭhati diṭṭhadhammikañceva attham̃ samparâyikañ câ ti|| ||

Atthi kho Mahârâja Eko dhammo yo ubho atthe samadhigayha tiṭṭhati diṭṭhadhammikañ ceva attham̃ samparâyikañ câti|| ||

Katamo pana bhante Eko dhammo yo ubho atthe samadhigayha tiṭṭhati diṭṭhadhammikañ ceva attham̃ samparâyikancâti|| ||

Appamâdo kho Mahârâja Eko dhammo ubho atthe samadhigayha tiṭṭhati diṭṭhadhammikañceva attham̃ samparâyikañcâti|| Seyyathâpi Mahârâja yâni kânici jaṅgalânam̃ pâṇânam̃[2] padajâtâni sabbâni tâni hatthipade samodhânam̃ gacchanti|| Hatthipadam̃ tesam̃ aggam̃ akkhâyati yad idam̃ mahantaṭṭhena|| Evam eva kho Mahârâja Appamâdo Eko dhammo ubho atthe samadhigayha tiṭṭhati diṭṭhammikañceva attham̃ samparâyikañcâti|| ||

Âyum̃ ârogiyam̃ vaṇṇam̃|| saggam̃ uccâkulinakam̃[3] ||
Ratiyo patthayantena|| uḷârâ aparâparâ ||
Appamâdam̃ pasam̃santi || puññakriyâsu panditâ|| ||
Appamatto ubho atthe || adhigaṇhâti paṇḍito ||

[1] Voir la note 2, page 34.

[2] La leçon *jaṅgalânam̃ pâṇânam* est donnée deux fois (vol. I, fol. gì, *a*, l. 8 — et II, ḍî, *a*, l. 4). Cependant il devrait y avoir, ce semble : *jâṅgalânam pâṇînam.*

[3] Le manuscrit a distinctement : kulinatam; mais k et t se confondent facilement dans l'écriture birmane.

Diṭṭhe dhamme ca yo attho|| yo cattho samparâyiko||
Atthâbhisamayâ dhiro|| paṇḍito ti vuccatîti|| ||

(E) APPAMÂDENA 2°.

Sâvatthiyam viharati|| Ekam antam̃ nisîdi|| ekam̃ antam̃ nisinno kho râjâ Passenadî-kosalo Bhagavantam̃ etad avoca|| ||

Idha mayham̃ bhante rahogatassa paṭisallinassa evam̃ cetaso parivitakko udapâdi|| Svâkhyâto Bhagavatâ dhammo|| so ca kho kalyâṇamittassa kalyâṇasahâyassa kalyâṇasampavaṅkassa|| no pâpamittassa no pâpasahâyassa no pâpasampavaṅkassa|| ||

Evam̃ etam̃ Mahârâja|| evam̃ etam̃ Mahârâja|| Svâkhyâto Mahârâja mayâ dhammo||so ca kho kalyâṇamittassa kalyaṇasahâyassa kalyaṇasampavaṅkassa|| no pâpamittassa no pâpasahâyassa no pâpasampavaṅkassa|| ||

Ekam̃ idhâham̃ [1] Mahârâja samayam̃ Sakkesu vihârâmi Sakyânam nigâme [2] ||

Atha kho Mahârâja Anando bhikkhu yenâham̃ upasaṅkami|| upasaṅkamitvâ mâm abhivâdetvâ ekam̃ antam̃ nisîdi|| ekam̃ antam̃ nisinno kho Mahârâja Anando bhikkhu mam̃ etad avoca||

Upaḍḍham̃ idam̃ bhante brahmacariyassa yad idam̃ kalyâṇamittatâ kalyâṇasahâyatâ kalyâṇasampavaṇkatâti||

Evam vuttâham Mahârâja Ânandam̃ bhikkhum̃ etad avocam̃|| Mâ hevâm Ananda|| mâ hevam̃ Ananda|| sakalam̃ eva hidam̃ Ânanda brahmacariyam̃ yad idam̃ ° (le reste comme ci-dessus, voy. p. 55) °parimuccanti|| Iminâ kho etam̃ Ananda pariyâyena veditabbam̃|| yathâ sakalam̃ evidam̃ brahmacariyam̃ yad idam̃ kalyâṇamittatâ kalyaṇasahâyatâ kalyâṇasampavaṇkatâti|| ||

[1] Ms. : idâham.

[2] Ms. : nigamo, comme ci-dessus (A). — Au lieu de sakkesu... sakyânam, l'analogie exigerait : sakkesu... sakkânam, *ou* sakyesu... sakyânam, — leçon moins conforme aux habitudes du pâli, mais qui est celle du sûtra ci-dessus (A).

Tasmâti hi [1] te Mahârâja sikkhitabbaṁ‖ kalyâṇamitto bhavissâmi kalyâṇasahâyo kalyâṇasampavaṅko ti‖ evaṁ hi te Mahârâja sikkhitabbaṁ‖ ‖ Kalyâṇamittassa te Mahârâja kalyâṇasahâyassa kalyâṇasampavaṅkassa ayaṁ Eko dhammo upanissâya vihâtabbo‖ Appamâdo kusalesu dhammesu‖

Appamattassa te Mahârâja viharato appamâdam upanissâya itthâgârassa evam bhavissati‖ Râjâ kho appamatto viharati appamâdaṁ upanissâya‖ Handa mayaṁ pi appamattâ vihâmâra appamâdaṁ upanissâyâti‖

Appamattassa te Mahârâja viharato appamâdaṁ upanissâya khatthiyânaṁ pi anuyantânaṁ evaṁ bhavissati‖ Râjâ kho appamatto viharati appamâdaṁ upanissâya‖ Handa mayaṁ pi appamattâ vihârâma appamâdam upanissâyâti‖

Appamattassa te Mahârâja viharato appamâdaṁ upanissâya nigamajanapadassa pi evam bhavissati‖ Râjâ kho appamatto viharati appamâdaṁ upanissâya‖ Hânda mayaṁ pi appamattâ vihârâma appamâdaṁ upanissâyâti‖

Appamattassa te Mahârâja viharato appamâdaṁ upanissâya attâ pi gutto rakkhito bhavissati‖ Itthâgâram pi guttaṁ rakkhitaṁ bhavissati‖ Kosakoṭṭhâgâraṁ pi guttam rakkhitam bhavissatîti.

Bhoge patthayamânena‖ uḷâre aparâpare‖
Appamâdam pasaṁsanti‖ puññakriyâsu paṇḍitâ‖ ‖
Appamatto ubho atthe‖ adhigaṇhâti paṇḍito‖
diṭṭhe dhamme ca yo attho‖ yo cattho samparâyiko‖ ‖
Atthâbhisamayâ dhiro‖ paṇḍito ti pavuccatîti‖ [2]

Sagathâvagge‖ kosalasaññutte‖ dutiye vagge, 3° 4°‖ ‖

(Collection Bigandet : n° 71 du Catalogue provisoire, fol. gî, (*a*) — gû, (*b*.)

[1] Ms. : ha.

[2] Dans ces vers et dans ceux du sutra précédent, j'ai coupé les vers, c'est-à-dire que j'ai placé les doubles barres autrement que ne fait le manuscrit, qui ne met de réduplication qu'après le 4e pada, dans le premier sutra, et qu'après le 6e pada dans le deuxième.

(F) SÛRIYA-PEYYÂLA.

Sûriyassa Bhikkhave udayato etaṁ pubbaṅgamaṁ etaṁ pubbanimittaṁ yad idaṁ Aruṇuggaṁ[1]||

Evaṁ eva kho Bhikkhave Bhikkhuno ariyassa aṭṭhaṅgikassa maggassa uppâdâya etaṁ pubbaṅgamaṁ etaṁ pubbanimittaṁ yad idaṁ kalyâṇamittatâ||

Kalyânamittassetaṁ Bhikkhave Bhikkhuno pâṭikaṅkhaṁ|| ariyaṁ aṭṭhangikaṁ maggaṁ bhâvessati bahulî-karissati ||

Kathañca Bhikkhave Bhikkhu kalyâṇamitto ariyaṁ aṭṭhangikaṁ maggaṁ bhâveti|| ariyaṁ aṭṭhangikaṁ maggaṁ bahulîkaroti||

Idha Bhikkhave Bhikkhu Sammâdiṭṭhiṁ bhâveti vivekanissitaṁ virâganissitaṁ nirodhanissitaṁ vosâggapariṇâmiṁ|| la|| ||Sammâsamâdhiṁ bhâveti vivekanissitaṁ ° vosâggaparinâmiṁ||

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu Kalyâṇamitto ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâveti ° bahulî-karoti||

Sûriyassa Bhikkhave udayato ° aruṇuggaṁ||Evaṁ eva kho Bhikkhave Bhikkhuno ° yad idaṁ sîlasampadâ||

Sîlasampannassetaṁ Bhikkhuno pâṭikaṅkhaṁ||la||yad idam chandasampadâ||yad idam atthasampadâ||la||yad idam diṭṭhisampadâ||la||yad idaṁ appamâdasampadâ||la

Sûriyassa Bhikkhave udayato ° aruṇuggaṁ||

Evam eva kho Bhikkhave Bhikkhuno ° yad idam yonisomanasikarâ sampadâ||

Yonisomanasikârasampannassetaṁ Bhikkhave Bhikkuno pâṭikaṅkhaṁ|| ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâvessati ° bahulî-karissati||

Kathañca Bhikkhave Bhikkhu yonisomanasikârasampanno ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâveti ° bahulîkaroti||

Idha Bhikkhave Bhikkhu sammâdiṭṭhiṁ bhâveti viveka-

[1] Cette leçon est répétée constamment, on aurait attendu : Aruṇuggamo, ou mieux : Araṇuggamanaṁ.

nissitam ° vosâggapariṇâmiṁ||la|| sammâsamâdhiṁ bhâveti vivekanissitaṁ ° vosâggapariṇâmiṁ ||

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu yonisomanasikârasampanno Ariyaṁ aṭṭhangikaṁ maggaṁ bhâveti ° bahulî karoti||

Sûriyassa Bhikkhave udayato ° aruṇuggaṁ||

Evaṁ eva kho Bhikkhuno ° yad idaṁ kalyânamittatâ||kalyâṇamittassetaṁ Bhikkhave Bhikkhuno ° bahulìkaroti||

Idha Bhikkhave Bhikkhu sammâdiṭṭhiṁ bhâveti râgavinayapariyosânaṁ dosavinayapariyosânaṁ mohavinayapariyosânaṁ||la|| Sammâsamâdhiṁ bhâveti râga ° dosa ° mohavinayapariyosânaṁ||

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu Kalyâṇamitto ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâveti ° bahulîkaroti||

Sûriyassa Bhikkhave udayato ° aruṇuggaṁ||

Evam eva kho Bhikkhave Bhikkhuno ° yad idam sîlasampadâ||la|| yad idam chandasampadâ||la|| yad idam atthasampadâ ||la|| yad idam diṭṭhisampadâ||la|| 'yad idaṁ appamâdasampadâ|| la|| yad idaṁ yonisomanasikârasampadâ||

Yonisomanasikârasampannassetaṁ Bhikkhave Bhikkhuno pâṭikankhaṁ ° bahulîkaroti||

Idha Bhikkhave Bhikkhu sammâdiṭṭhiṁ bhâveti râga ° dosa ° mohavinayapariyosânaṁ||pa|| sammâsamâdhiṁ bhâveti râga ° dosa ° mohavinayapariyosânaṁ||

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu yonisomanasikârasampanno ariyaṁ aṭṭhangikaṁ maggaṁ bhâveti ° bahulì karoti||

Sûriyassa peyyalo|| ||

udânaṁ||

Kalyâṇamittaṁ sîlañca|| Chando ca atthasampadâ||
Diṭṭhica appamâdo ca|| Yoniso bhavati sattamaṁ||

(G) EKADHAMMA-PEYYALO 1°.

Ekadhammo Bhikkhave bahupakâro (*sic*) ariyassa aṭṭhaṇgikassa maggassa uppâdâya||

Katamo Ekadhammo||

Yad idaṁ kalyâṇamittatâ || kalyâṇamittassetaṁ Bhikkhave Bhikkhuno pâṭikaṅkhaṁ ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâveti ° bahulî karoti ||

Idha Bhikkhave Bhikkhu samâdhiṭṭhiṁ bhâveti viveka ° virâga° nirodhanissitam vosâggaparinâmiṁ || la || sammâsamâdhim bhâveti viveka ° virâganissitam vosâggapariṇâmiṁ ||

Evam kho Bhikkhave Bhikkhu kalyâṇamitto ariyam aṭṭhaṅgikam maggam ° bahulîkaroti ||

Ekadhammo Bhikkhave bahupakâro ariyassa aṭṭhaṅgikassa maggassa uppâdâya ||

Katamo Ekadhammo ||

Yad idam sîlasampadâ ° yad idam yonisomanasikârasampadâ ||

Yoniso manasikârasampannassetam Bhikkhave Bhikkhuno pâtikañkham ° bahulîkaroti ||

Idha Bhikkhave Bhikkhu sammâdiṭṭhim bhâveti viveka ° virâga ° nirodhanissitam vosâggapariṇamiṁ || la || sammâsamâdhiṁ bhâveti viveka ° virâga ° nirodhanissitam vosâggaparinâmiṁ ||

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu yonisomanasikârasampanno ariyam aṭṭhaṅgikam maggaṁ bhâveti ° bahulî karotîti.

Ekadhammo Bhikkhave bahupakâro ariyassa aṭṭhaṅgikassa maggassa uppâdâya ||

Katamo Ekadhammo ||

Yad idam kalyânamittatâ || kalyâṇamittassetam Bhikkhave Bhikkhuno pâtikaṅkham ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ ° bahulîkaroti ||

Idha Bhikkhave Bhikkhu sammâdiṭṭhiṁ bhâveti râgavinayapariyosanaṁ dosavinayapariyosânaṁ mohavinayapariyosânaṁ || la || sammâsamâdhiṁ bhâveti râga ° dosa ° mohavinayapariyosânaṁ ||

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu kalyâṇamitto ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâveti ° bahulîkarotîti ||

Ekadhammo bhikkhave ° (comme ci-dessus).

Yad idaṁ sîlasampadâ || la || yad idaṁ chandasampadâ || yad

idaṁ atthasampadâ||la|| yad idam diṭṭhisampadâ|| yad idam appamâdasampadâ||la|| yad idam yonisomanasikârasampadâ||

Yoniso manasikârasampannassataṁ Bhikkhave Bhikkhuno pâtikankham ° bahulîkaroti||

Idha Bhikkhave Bhikkhu sammâdiṭṭhiṁ bhâveti || la || sammâsamâdhiṁ bhâveti râga ° dosa ° mohavinayapariyosânaṁ||

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu yonisomanasikârasampanno ariyam aṭṭhangikam maggaṁ bhâveti ° bahulî karoti||

Ekadhammapeyyâlam||

Tassudânam||

Kalyâṇamittaṁ sîlañca||Chando ca atthasampadâ||
Diṭṭhi ca appamâdo ca|| yoniso bhavati sattamam||

(H) EKADHAMMAPEYYÂLAM 2°.

Sâvatthinidânaṁ|| ||

Nâhaṁ Bhikkhave aññaṁ Ekadhammaṁ pi samanupassâmi|| yena anuppanno vâ ariyo aṭṭhaṅgiko maggo uppajjati|| uppanno vâ ariyo aṭṭhaṇgiko maggo bhâvanâ paripuriṁ gacchati|| yathayidam Bhikkhave kalyâṇamittatâ|| kalyâṇamittassetaṁ Bhikkhave Bhikkuno pâṭikaṇkham° bahulîkaroti||

Idha Bhikkhave Bhikkhu sammâdiṭṭhim bhâveti °|| la || sammâsamâdhiṁ bhâveti viveka ° virâga ° nirodhanissitaṁ vosâggapariṇâmiṁ||

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu kalyâṇamitto ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâveti ° bahulîkarotîti|| ||

Nâhâm Bhikkhave aññaṁ Ekadhammaṁ pi samanupassâmi|| yena anuppanno vâ ariyo aṭṭhaṅgiko dhammo uppajjati|| uppanno vâ Ariyo aṭṭhaṇgiko dhammo bhâvanâ paripuriṁ gacchati|| yathayidam Bhikkhave sîlasampâda|| la|| yathayidam Bhikkhave atthasampadâ ° yoniso manasikârasampadâ||

Yonisomanasikârasampannassetam Bhikkhave Bhikkhuno pâṭikankham|| ariyaṁ aṭṭhangikaṁ maggaṁ ° bahulî karoti ||

Idha Bhikkhave Bhikkhu sammâdiṭṭhiṁ bhâveti ° sammâdiṭṭhiṁ bhâveti viveka ° virâga ° nirodhanissitaṁ vosâggaparinâmiṁ||

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu yonisomanasikârasampanno Ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâveti° bahulî karotîti||

Nâham Bhikkhave aññam Ekadhammaṁ pi samanupassâmi||yena anuppanno va ariyo aṭṭhaṅgiko maggo uppajjati|| uppanno vâ ariyo aṭṭhaṅgiko maggo bhâvanâ paripuriṁ gacchati|| yathayidam kalyâṅamittatâ ° bahulî karoti||

Idha Bhikkhave Bhikkhu sammâdiṭṭhim bhâveti râga ° dosa ° mohavinayapariyosânaṁ|| sammâsamâdhim bhâveti râga ° dosa ° mohavinayapariyosânaṁ ||

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu kalyâṅamitto ariyam aṭṭhaṅgikam maggam bhâveti° bahulî karoti||

Nâhâm Bhikkhave aññam Ekadhammaṁ pi samanupassâmi|| yena anuppanno va ariyo aṭṭ haṅgiko maggo ° paripuriṁ gacchati|| yathayidam Bhikkhave sîlasampada||la|| yathayidaṁ Bhikkhave atthasampadâ|| yathayidam ° yonisomanasikârasampadâ||

Yonisomanasikârasampannassetam Bhikkhave Bhikkhuno pâṭikankham ° bahulîkaroti||

Idha Bhikkhave sammâdiṭṭhim bhaveti ° || la|| sammâsamâdhim bhâveti râga ° dosa ° mohavinayapariyosânam||

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu yonisomanasikârasampanno ariyam aṭṭhaṅgikam maggam bhâveti ° bahulî karoti|| ||

EKADHAMMAPEYYÂLO|| ||

udânam||

Kalyâṇamittam sîlañca|| Chando ca atthasampadâ||
Diṭṭhica appamâdo ca|| Yoniso bhavati sattamam||
Mahâsaññutte||Mahâvagge||Magga-sanyutte|| 2°, 3°, 4°||
(Collection Bigandet, n° 72 du Catalogue provisoire, fol. ṭho (*b*)-ṭha (*a*).

LE SYSTÈME MÉTRIQUE ACTUEL D'ÉGYPTE.

LES NILOMÈTRES ANCIENS ET MODERNES

ET LES ANTIQUES COUDÉES D'ÉGYPTE,

PAR MAHMOUD BEY,

Astronome de S. A. le Khédive.

LE SYSTÈME ÉGYPTIEN ET LE SYSTÈME FRANÇAIS.

Le génie égyptien semble toujours prendre plaisir à voiler au monde le principe de ses belles créations, le dérober aux yeux des profanes, pour mieux, peut-être, leur donner une origine divine, les conserver pures et les préserver des injures du temps. C'est ainsi que l'on voit en usage en Égypte, mais sans pouvoir en comprendre le principe, un système métrique grossier en apparence, mais au fond le plus exact de tous les systèmes qu'on connaisse. La coudée indigène ou dhirâa baladi de $0^{m},5826$ en est la base, sans que personne s'en doute. L'unité de poids ou le dirham est la millième partie du cube d'eau dont le côté est le quart de cette coudée, sans qu'on le sache. Le poids du cube d'eau de la coudée même est de 64,000 dirham, comme celui du mètre est d'un million de grammes. Le volume de la même coudée cube est la capacité de

l'ardab, ou unité principale des mesures de capacité, comme celui du mètre, dans le système français, est celle d'un kilolitre ou mille litres. Le système français est donc analogue à celui d'Égypte; il est moderne et a l'avantage d'être décimal; mais il est entaché d'un grand défaut qui le rend en quelque sorte illégal et donne la supériorité au système égyptien : en effet, le volume de la mesure appelée décalitre est mathématiquement dix fois celui du litre; le volume de l'hectolitre est également cent fois celui du litre, ou dix fois le volume du décalitre, et ainsi de suite; or, dans la pratique, si l'on prend dix fois la mesure du litre en froment, par exemple, et que l'on mette le grain dans une mesure de décalitre, on constatera que les dix mesures d'un litre ne remplissent pas tout à fait la mesure du décalitre; il lui faudrait encore le tiers d'un litre. Si l'on continue à mesurer cent litres, toujours avec le litre, et que l'on dépose le grain mesuré dans un vase d'un hectolitre de volume, on s'aperçoit immédiatement que cette mesure n'est pas bien remplie et qu'il lui en manque au moins trois litres; de sorte que l'hectolitre contient cent trois litres au lieu de cent. La raison en est très-simple : les grains de blé mis dans un vase se serrent les uns contre les autres par la pression du poids de ceux qui sont au-dessus, pour remplir le vide qui se trouve entre eux; cette pression est proportionnelle à la quantité de grains contenue dans la mesure; elle est naturellement plus forte dans les

grandes que dans les petites mesures, et donne lieu, par conséquent, à ce que la mesure du décalitre, par exemple, contienne plus de grains que dix fois la mesure du litre, et que le double décalitre contienne plus de deux fois le décalitre, et ainsi de suite; de sorte qu'en mesurant avec telle ou telle mesure, c'est toujours au détriment de l'acheteur ou du vendeur. Un pareil système ne peut être équitable; c'est l'injustice légale.

Ce défaut capital n'existe pas dans le système métrique égyptien; la pression du poids des grains dans les différentes mesures y est prise en considération.

Les mesures divisionnaires de l'ardab, dont le volume est de 197^{lit},7477, n'ont pas, pour capacité, les volumes théoriques correspondant aux divisions mathématiques de son volume; le volume de la keilah, qui est la douzième partie de l'ardab, est de 16^{lit},7169 au lieu de 16^{lit},4790; le volume du kadah, qui est la 96e partie de l'ardab, est de 2^{lit},1235 au lieu de 2^{lit},0599. La malwah et le roubo' (le double et le quadruple du kadah) ont, aussi bien que les mesures sous-doubles du kadah, des volumes pratiques différents du volume théorique; de sorte que la malwah contient exactement deux fois le grain contenu dans le kadah, le roubo' contient deux fois la mesure de la malwah, ou quatre fois celle du kadah; la keilah, deux fois le roubo', ou quatre fois la malwah, ou enfin huit fois la mesure du kadah sans aucune différence. Si l'on mesure 96 fois par le kadah, ou 48 fois par la malwah, ou 24

par le roubo', ou enfin 12 fois par la keilah, l'on trouve exactement la même quantité de grains que dans l'ardab.

ORIGINE DE LA COUDÉE BALADI ÉGYPTIENNE.

Les Romains, par leurs conquêtes ou leurs relations commerciales, durent laisser, dans tous les coins de la terre, des traces plus ou moins frappantes de leur génie. C'est ainsi que nous voyons le pied romain répandu presque partout, mais avec de légères modifications amenées par le temps et l'usage, ou se trouvant dès l'origine même dans le premier pied introduit dans le pays et qui aurait été affecté de cette modification sans intention préalable; car on remarque des différences assez notables dans les pieds romains fournis par les fouilles faites à Pompeï et à Herculanum et conservés actuellement dans le musée de Naples. Voici les longueurs de ces pieds telles que je les ai mesurées moi-même en passant dans cette ville au mois de juin 1872.

Numéros.	Longueur.
1	$0^m,2925$
2	$0^m,2965$
3	$0^m,2970$
4	$0^m,2950$
5	$0^m,2955$
6	$0^m,2970$
7	$0^m,2950$
8	$0^m,2960$
Moyenne générale	$0^m,2956$
Moyenne des sept derniers	$0^m,2960$

Il ne faut pas s'étonner de ces légères différences dans l'unité antique des mesures linéaires, car nous en remarquons de plus fortes dans les mètres, yards, aunes et pieds dont le commerce se sert de nos jours.

Si l'on compare le pied suédois de $0^m,2969$ et celui de Bavière qui est de $0^m,2918$, ainsi que la moitié de la coudée baladi égyptienne ou $0^m,2913$, avec les longueurs du pied romain consignées dans ce tableau, l'on verra bien que c'est le pied romain simple dont on se sert encore aujourd'hui en Suède et en Bavière, et que c'est le double qui est en usage dans l'Égypte sous le nom de ذراع بلدى dirâ' baladi ou coudée indigène [1]. A cause du mot Baladi, qui veut dire indigène, l'on croirait peut-être que cette coudée est d'une origine très-ancienne en Égypte; mais son incompatibilité avec les monuments pharaoniques et son doublement du pied romain prouvent que sa création est de l'époque romaine. Le commerce ou la conquête l'auront fait adopter en Égypte, et la loi des empereurs Théodose, Valentinien et Arcadius, qui prescrivit au quatrième siècle dans toutes les provinces l'usage des poids et mesures de l'Empire [2], l'aura consacrée définitivement comme coudée du pays.

[1] La longueur véritable du pied romain est de $0^m,2959$, comme je l'ai démontré dans le second appendice de mon mémoire sur l'antique Alexandrie.

[2] *Description de l'Égypte*, par l'expédition française, t. VIII, p. 185 et suivantes.

DÉTERMINATION DE LA LONGUEUR DE LA COUDÉE BALADI.

La longueur de la coudée baladi telle qu'on la voit aujourd'hui en usage au Caire et dans les villes et les villages de la basse et de la haute Égypte varie entre $0^{m},575$ et $0^{m},583$; ces légères différences sont dues probablement, faute d'un étalon, à la large conscience de certains marchands et à la cupidité mercantile. Or nous voyons, d'une part, que quelques anciens écrivains arabes, tels que Damiri, Safadi et autres, rapportent que la capacité de l'ardab égyptien est le volume d'une coudée baladi cube; d'autre part, quelques savants de l'expédition française d'Égypte prouvent jusqu'à l'évidence, d'après des recherches très-minutieuses [1], que l'ardab égyptien est encore aujourd'hui tel qu'il était à l'époque romaine. En outre, j'ai mesuré au mètre plusieurs objets dont les dimensions nous sont rapportées en coudées baladi par différents écrivains arabes de diverses époques, et j'ai trouvé également que cette coudée n'a subi aucune altération sensible dans toute l'époque musulmane, sa longueur se trouvant toujours de $0^{m},58$, à peu près telle qu'elle est aujourd'hui; il suffit donc, pour avoir la longueur normale de la coudée baladi avec exactitude, de mesurer le volume de la capacité de l'ardab et d'en extraire la racine cubique. C'est ce

[1] Voir la *Description de l'Égypte*, t. VIII, p. 198 et 199, en note.

que j'ai fait : après avoir fait construire une caisse cube en bois dont le côté, en dedans, est de $0^m,583$, et l'avoir fait transporter au marché public de blé, j'ai fait mesurer un ardab de froment à plusieurs reprises, fait répéter le mesurage un grand nombre de fois avec diverses unités de mesures telles que keilah et roubo', mettant doucement chaque fois le froment mesuré dans la caisse; répétant cette expérience plus de dix fois, j'ai constaté enfin que l'ardab, tel qu'on le vend au marché, occupe dans la caisse en bois un volume égal à 0,1977477 d'un mètre cube. La racine cubique de cette fraction décimale étant de $0^m,5826$, la longueur normale de la coudée baladi est donc sûrement de $0^m,5826$.

Comme vérification, j'ai fait construire une autre caisse cubique dont le côté est exactement la longueur de la coudée normale de $0^m,5826$; je l'ai fait transporter au marché, fait mesurer l'ardab de nouveau, renouveler l'expérience, pour ainsi dire, et j'ai pu constater définitivement que le volume de la coudée baladi cube de $0^m,5826$ de côté est bien la capacité de l'ardab égyptien tel qu'on le vend au marché aujourd'hui et tel qu'il était à l'époque romaine aussi bien qu'à l'époque arabe.

RAPPORT DU DIRHAM AU MILLIGRAMME.

Le dirham est l'unité du poids, non-seulement en Égypte, mais dans tous les pays musulmans. Deux commissions ont été chargées, à deux époques

différentes et sous deux gouvernements différents, d'en déterminer le rapport au gramme. La première commission fonctionna pendant l'expédition française en Égypte, à la fin du XVIIIe siècle de J. C.; elle s'était réunie à la Monnaie du Caire, et elle avait constaté que le dirham pèse 3^{gr},0884 [1].

La deuxième commission était égyptienne; elle fut organisée par ordre de Mohammad Ali vers l'année 1845 de J. C. Elle se composait des hommes les plus savants de l'Égypte, tels que Lambert Bey, alors directeur de l'école polytechnique; Ahmad Bey Faïd, alors professeur de chimie et de minéralogie à la même école, et actuellement ingénieur en chef des chemins de fer égyptiens; Hassan Ali [2], directeur de la Monnaie, etc. Le Président de la Commission était Adham Pacha, alors ministre de l'instruction publique. La Monnaie du Caire en fut naturellement le siége. Plusieurs boules en cristal pesant différents poids, tels que 1,000 dirham, 500 dirham, etc., qui se trouvent en la possession des notables peseurs publics du Caire et dont ils se servent comme étalons pour les vérifications des poids depuis des siècles, ont été mises à la disposition de la commission avec tous les poids étalons de la monnaie. Le résultat des travaux de la commission m'a été communiqué par mon ami Ah-

[1] *Description de l'Égypte*, t. XVII, p. 32.

[2] Hassan Ali avait fait ses études à Paris, ainsi que Faïd Bey. Lambert Bey était Français, sorti troisième de l'École polytechnique de Paris; il était ingénieur des mines.

mad Bey Faïd, qui en était membre. Voici ce résultat : Le dirham pèse en grammes $3^{gr},0898$; ce nombre ne diffère de celui de la commission française que d'un milligramme à peu près; mais la commission égyptienne étant très-compétente et ayant eu à sa disposition plus de documents et de meilleures balances, nous ne pouvons pas hésiter à admettre $3^{gr},0898$ comme le poids définitif du dirham.

LE DIRHAM A-T-IL SUBI DES MODIFICATIONS EN ÉGYPTE?

Le dirham n'a subi aucune altération en Égypte, pendant toute la période de l'islamisme jusqu'aujourd'hui.

1° Le dirham étant intimement lié à certaines lois religieuses de la jurisprudence musulmane, on n'aurait pu l'altérer sans enfreindre ces mêmes lois, fait qui ne s'est jamais produit en Égypte, dont le peuple est naturellement enclin à la dévotion et conservateur de ses lois et anciennes coutumes, d'autant plus que l'Égypte fut, dès les premiers siècles de l'islamisme, le siége de la foi et de la jurisprudence musulmanes.

2° Il y eut de tout temps en Égypte, au moins dès le commencement de l'islamisme et jusqu'à nos jours, une police spéciale chargée de la vérification des poids et mesures publics, dont le chef s'appelle mohtesib محتسب, et son bureau, dar-el-'iyar دار العيار, maison de l'étalonnement ou de la vérification des

poids et mesures. Les marchands portent chez lui, à de certaines époques, leurs poids et mesures de capacité pour les faire contrôler; s'il s'en trouve de défectueux par suite d'un long usage ou autre cause, ils sont détruits, et le marchand est tenu de s'en procurer d'autres, fournis par l'autorité et sortant de la maison même de vérification; de semblables prescriptions sont constamment en vigueur; elles sont les meilleures garanties de l'intacte conservation du système métrique et prouvent la stabilité du dirham.

3° Les savants de toutes les époques qui se sont occupés de poids et mesures présentent le dirham comme pesant toujours le même nombre de grains d'orge et aussi de graines de moutarde. Rafiie et Nawawi, les deux grands érudits qui ont vérifié le poids du Ratl char'ie (رطل شرعي) ou livre légale, estiment cette livre, le premier, à 130 dirham, et le second, à 128 et $\frac{4}{7}$ du dirham, et laissent voir que le dirham est d'un poids constant; bon nombre de faits de même nature prouvent également que le dirham n'a subi aucune modification, au moins en Égypte; mais nous en avons encore une autre preuve d'un autre genre et presque mathématique, la voici :

Jaodat Pacha, profond érudit de Constantinople, écrivit, en date du mois de rabi premier de l'année 1289 de l'hégire, à Talat Pacha, chef du cabinet de S. A. le Khédive, pour lui demander si le dirham légal n'avait pas varié et si l'on pouvait en-

core trouver en Égypte le modd dont le savant Ebn el Rifâah parle dans son livre et qu'il dit avoir vu en Égypte, dans la maison de vérification des poids et mesures, lequel modd contenait une quantité d'eau pesant 337 dirham et était vérifié sur la mesure de capacité du Prophète, appelée sâa. Copie de cette lettre m'a été communiquée par Talat Pacha, dans laquelle il est dit :

ابن الرفعه نجم الدين ابو العباس احمد بن محمد بن
على بن مرتفع الانصارى الشافعى متولى حسبة المسلمين
بمصر ذكر فى كتابه المسمى بالافصاح والتبيان فى معرفة
المكيال والميزان ما نصه ووجدت فى دار الحسبة بمصر حين
وليتها كيلا من نحاس مفرغ قطعة واحدة منقوش على
دائره فى سطرين بسم الله الرحمن الرحيم عمل فى ايام
الملك العزيز خلد الله ملكه برسم الفقيه الامام الزاهد
شهاب الدين متولى حسبة المسلمين اعز الله احكامه
عوير هذا المد على صاع النبىّ صلى الله عليه وسلم وعلى
آله وحرر على الاصل المحقق المعتبر بالماء الصافى فوافق وزنه
بالماء ثلثمائة وسبعة وثلاثين درهما وذلك بتاريخ الثامن
عشر من ربيع الاول سنة احدى وسبعين وخمسمائة

Ebn el Rifâah, Nadjin el Din, Abou'l Abbas, Ahmad, fils de Mohammad, fils d'Ali, fils de Mor-

tafie, Al Ansari, le chafi'ie, investi des fonctions de vérificateur des poids et mesures au Caire, dit dans son livre intitulé Al Ifsah wal Tibiane, sur les poids et mesures, ce qui suit : « J'ai trouvé dans la maison de vérification des poids et mesures au Caire, lorsque j'en étais le chef, une mesure de capacité faite d'un seul morceau de cuivre creusé; elle portait en deux lignes gravées autour : « Au nom « du Dieu clément et miséricordieux; fait à l'époque « d'El Malik el Aziz, que Dieu perpétue son règne, « par le savant, le docte, El Zahid, Chihab el Din, chef « d'étalonnement. » Ce modd fut étalonné sur le sâa du Prophète, que la bénédiction soit sur lui et sur sa famille! et fut avec précision exécuté d'après l'original authentique, et vérifié au moyen de l'eau pure; son poids d'eau s'est trouvé de 337 dirham; cela est en date du 18e du Rabi premier de l'année 571. »

L'on sait que le sâa est une mesure de capacité en usage dans l'Arabie et que le modd est le quart de cette mesure.

Si nous pouvions, par une autre voie, savoir le volume du modd en mesure égyptienne actuellement en usage, et déterminer le poids de son contenu d'eau en dirham actuel, il n'y aurait qu'à comparer ce poids à celui qui est rapporté par Ebn el Rifâah pour s'assurer si le dirham d'aujourd'hui est ou non celui de l'année 571. En effet, Kamouli et Soubki, deux grands savants, ont déterminé chacun la capacité du sâa du Prophète en mesure

égyptienne. Kamouli l'a trouvée de 2 kadah égyptiens; Soubki l'estime à 2 kadah moins $\frac{2}{7}$ d'un modd, ce qui revient à 2 kadah moins la septième partie d'un kadah. Mais Kamouli a été le chef du bureau de vérification des poids et des mesures (il est mort en l'année 727 de l'hégire). Sa détermination doit avoir, par conséquent, le plus de poids et d'exactitude des deux; en outre, comme chef du bureau d'étalonnement, il a dû se servir du modd vérifié sur le sâa du Prophète et dont parle Ebn el Rifâa, qui est mort en l'année 710 de l'hégire; par conséquent, il doit avoir bien plus d'autorité que Soubki. Cependant, l'on ne doit pas pour cela rejeter l'estimation de Soubki; il faut seulement lui accorder une autorité plus faible qu'à celle de Kamouli, et la considérer dans nos calculs, relativement à la première, dans le rapport mathématique de 1 à 3; c'est-à-dire qu'il faut multiplier la capacité du sâa de Kamouli par 3, celle de celui de Soubki par 1, faire la somme des deux résultats, la diviser par 4, et l'on trouvera la moyenne mathématique des deux déterminations en y considérant leur poids d'autorité dans le rapport de 3 à 1. Or, la capacité du sâa ou 2 kadah d'après Kamouli est de $4^{\text{lit}},2,470$, car l'on verra ci-après que le volume du kadah est de $2^{\text{lit}}, 1235$; celle du sâa ou 2 kadah, moins $\frac{1}{7}$ de kadah, d'après Soubki, est de $3^{\text{lit}}, 94364$; multipliant le premier par 3 et le second par 1, l'on trouvera 12,7410 et 3,94364; la somme en est de 16,68464; en la divisant par 4, l'on trou-

vera $4^{lit},17116$ pour le volume moyen du sâa d'après Kamouli et Soubki dont les poids d'autorité sont dans le rapport de 3 à 1 dans cette matière, et le mod étant le quart du sâa, nous trouvons que la capacité ou le volume du mod est de $1^{lit},04279$. Le poids d'eau de ce volume est de $1042^{gr},79$; en le divisant par $3^{gr},0898$ qui est le poids du dirham, l'on trouvera 337,4 dirham, et c'est, à $\frac{4}{10}$ de gr. près, le poids du mod cité par Ebn el Rifâah; le dirham, aussi bien que le kadah, n'a donc subi aucune altération, au moins depuis le cinquième siècle de l'hégire jusqu'à présent.

LA COUDÉE BALADI EST LA BASE DU SYSTÈME MÉTRIQUE.

Nous savons déjà que le poids du dirham est de $3^{gr},0898$ et que le volume de la capacité de l'ardab est une coudée cube ou $197^{lit},7477$; le poids du cube de la même coudée en eau distillée est de $197747^{gr},7$; si l'on divise ce poids par celui du dirham, l'on trouve 64,000 dirham pour le poids de la coudée cube d'eau. En outre, le volume du cube d'eau, dont le côté est le quart de la coudée baladi, ou $0^{m},14565$, est $0^{mc},0030898$; le poids d'eau de ce cube pèse donc en grammes 3089,8 ou 1,000 dirham. Le dirham ou unité des poids est par conséquent intimement lié avec la coudée baladi, ainsi que l'ardab, qui est l'unité principale des mesures de capacité.

Il est ainsi avéré que la coudée baladi est la base

du système métrique suivi en Égypte : elle est l'unité de longueur, son carré est l'unité de superficie, le volume de son cube est la capacité de l'ardab, et enfin le poids de ce cube d'eau distillée est de 64,000 dirham, et celui du cube de son quart est de 1,000 dirham, comme pour le mètre, dont le cube est de 1,000,000 de grammes, et le cube de sa dixième partie est de 1,000 grammes.

TABLEAU DES POIDS DU SYSTÈME MÉTRIQUE ET LEURS VALEURS EN KILOGRAMMES.

Noms des poids.	Valeurs en kilogrammes.
1 dirham	0,0030898
1 ouakieh ou once de 12 dirham	0,0370776
1 ratl ou livre de 12 onces ou 144 dirham	0,4449312
1 ocque ou 400 dirham	1,23592
1 kintar ou kintal de 100 ratl	44,49312

CONVERSION DES PRINCIPAUX POIDS FRANÇAIS EN POIDS ÉGYPTIENS.

Un gramme = 0,323645 dirham.
Un kilogramme = 323,64555 dirham.
Un millier ou tonneau de mer (1,000 kilogrammes) = 323645,55 dirham ou 22 kintar 47 ratl et 77,55 dirham.

SUBDIVISIONS DE LA MESURE DE CAPACITÉ.

L'unité qui règle toutes les mesures de capacité s'appelle kadah القدح ; elle est la 96e partie de

l'ardab comme quantité de grains et non pas comme volume, c'est-à-dire que 96 fois la quantité de grains contenue dans cette mesure font exactement l'ardab et remplissent la capacité du cube de la coudée baladi de $0^{m},5826$. Toutes les mesures de capacité en usage en Égypte sont ou doubles ou sous-doubles du kadah.

Les mesures doubles sont :

1° La malwah الملوه, qui est de 2 kadah;

2° Le roubo' الربع, qui est de 2 malwah ou de 4 kadah;

3° La keilah الكيله, qui est de 2 roubo' ou de 4 malwah ou enfin de 8 kadah;

4° La wébah الويبه, qui est de 2 keilah ou de 4 roubo' ou de 8 malwah, ou enfin de 16 kadah. Elle est tombée maintenant en désuétude; l'on ne s'en sert plus comme mesure pratique;

5° Enfin, l'ardab الاردب, qui se forme de 6 wébah ou de 12 keilah ou de 24 roubo' ou de 48 malwah, ou enfin de 96 kadah.

Les mesures sous-doubles du kadah sont :

1° Le nisf-kadah نصف القدح, qui est la moitié du kadah;

2° La rouboâh الربعه, qui est la moitié du nisf kadah ou le quart du kadah;

3° La themnah الثمنه, qui est la moitié de la rouboâh, le quart du nisf-kadah ou la huitième partie du kadah;

4° La kharroubah خروبة, qui est la seizième partie du kadah;

5° Enfin, le kiratt القيراط, qui est la trente-deuxième partie du kadah; ainsi l'ardab contient 96 fois 32 kiratt ou 3,072 kiratt.

Les volumes de ces mesures ne sont pas eux-mêmes doubles ou sous-doubles les uns des autres; mais les quantités des grains qu'elles contiennent le sont bien exactement.

Les Égyptiens prennent en considération, dans leurs mesures de capacité, la pression des grains les uns contre les autres, car les grains de blé mis dans un vase se serrent les uns contre les autres par la pression du poids de ceux qui sont au-dessus pour remplir le vide qui se trouve entre eux; cette pression est proportionnelle à la quantité des grains contenus dans la mesure; elle est naturellement plus forte dans les grandes que dans les petites mesures, et donne lieu, par conséquent, à ce qu'un volume double, par exemple, contienne plus de blé que deux fois le contenu de la moitié mathématique du même volume.

Les mesures égyptiennes ont toutes la forme d'un cône tronqué. L'on y met les grains doucement sans les presser et sans remuer la mesure. Il ne suffit pas de remplir le volume proprement dit de la mesure, mais il faut encore superposer du grain en dessus, sous forme d'un cône de blé qui se soutient naturellement par lui-même, ayant pour base

l'ouverture de la mesure et pour hauteur celle que la nature lui donne, c'est-à-dire les $\frac{7}{10}$ du rayon de sa base, tel que je l'ai déterminé par l'expérience. Ainsi, la capacité de chaque mesure se compose de deux parties : 1° du volume proprement dit de la mesure; 2° de celui de la calotte conique superposée et soutenue par son propre poids sur le vase de la mesure. Si l'on désigne par R le rayon de la base supérieure d'une mesure quelconque, le volume de la calotte conique correspondante serait égale à $0,733R^3$.

Pour la première partie de la mesure, l'on en calcule le volume par les formules connues des capacités des cônes tronqués.

J'ai mesuré les dimensions de toutes nos mesures de capacité, telles qu'on s'en sert dans les marchés publics et chez les épiciers, toutes étant revêtues du cachet de l'autorité; plusieurs pièces de chaque mesure ont été soumises à l'expérience, et une moyenne de chaque dimension a été déterminée; les calculs des capacités des volumes de ces mesures pratiques ont été faits d'après ces dimensions moyennes; enfin, le tout est consigné dans le tableau suivant, avec les volumes des mesures théoriques et leurs différences avec les mesures pratiques.

TABLEAU DES MESURES DE CAPACITÉ ÉGYPTIENNES,

LE VOLUME DE CAPACITÉ DE L'ARDAB ÉTANT D'UNE COUDÉE BALADI CUBE, OU, EN LITRES, DE $197^{lit},7477$.

NOMS DES MESURES ET NOMBRE DE PIÈCES dont les dimensions ont été mesurées.		DIMENSIONS DES MESURES PRATIQUES.				PARTIES DES MESURES PRATIQUES.		CAPACITÉS des MESURES pratiques 1re + 2e parties en litres.	VOLUMES des MESURES théoriques en litres.	DIFFÉRENCES en litres.
		RAYON de la base supérieure en millimètres.	RAYON de la base inférieure en millimètres.	HAUTEUR du cône tronqué en millimètres.	CÔTÉ intérieur du cône tronqué en millimètres.	PREMIÈRE partie du volume de la mesure en litres.	DEUXIÈME partie calotte en litres.			
		mm.	mm.	mm.	mm.	lit.	lit.	lit.	lit.	lit.
Wébah	//	//	//	//	//	//	//	//	32,9579	//
Keilah	9	125,7	179,14	206,94	213,76	15,2595	1,4574	16,7169	16,4790	0,2379
Roubo'	12	91,26	140,50	183,43	190,00	7,8552	0,5568	8,4120	8,2395	0,1725
Malwah	8	67,60	110,60	157,40	163,16	4,0019	0,2264	4,2283	4,1197	0,1086
Kadah	14	54,04	79,62	141,04	143,50	2,0062	0,1173	2,1235	2,0599	0,0636
Nisf-Kadah	18	36,376	66,112	122,063	125,633	1,0352	0,0353	1,0705	1,0299	0,0406
Rouboâh	20	29,362	51,493	98,201	100,66	0,5168	0,0253	0,5421	0,5150	0,0271
Temnah	16	25,174	40,300	77,120	78,595	0,2642	0,0117	0,2759	0,2575	0,0184
Kharroubah	//	//	//	//	//	//	//	0,1410	0,1287	0,0123
Kiratt	//	//	//	//	//	//	//	0,0720	0,0644	0,0076

Les chiffres qui occupent la deuxième colonne verticale à gauche sont les nombres des pièces mesurées de chaque espèce de mesure et dont les dimensions moyennes sont consignées vis-à-vis, dans les colonnes suivantes, ainsi que les volumes pratiques qui en résultent. Les nombres de la colonne des volumes des mesures théoriques sont les résultats de la division du volume de l'ardab ou coudée baladi cube, c'est-à-dire 197^{lit}, 7477 par 6, 12, 24, 48, etc.

La wébah n'est plus en usage pratique, il n'en reste que le nom, elle est la sixième partie de l'ardab.

Je n'ai pas pu, pour le moment, prendre la mesure de la kharroubah et du kiratt, qui demande beaucoup de soin [1]. Je reviendrai là-dessus une autre fois.

MESURES AGRAIRES. — LA KASABAH.

L'unité de longueur de la mesure agraire en Égypte était de tout temps et est encore aujourd'hui la kasabah.

La kasabah est beaucoup plus ancienne que la coudée baladi; elle est du temps pharaonique; elle a subi des modifications très-graves. Elle paraît avoir été, à l'époque romaine, d'environ $3^{m},94$. La kasabah hakimite avait 6 coudées baladi et $\frac{2}{3}$ d'une coudée, c'est-à-dire $3^{m},884$ de longueur.

[1] Les capacités des mesures pratiques de la kharroubah et du kiratt sont consignées approximativement à la fin du tableau.

Ce n'est que dans les deux derniers siècles, pendant l'anarchie ou le gouvernement des Mamluks, que la kasabah a éprouvé de notables diminutions. Dans les commencements du règne de Mohammad Ali, sa longueur variait, suivant les provinces, entre 3 et 4 mètres, et c'est pour cela qu'on a pris un terme moyen et fixé la longueur de la kasabah actuelle à $3^{m},55$, sans aucune considération du système métrique, dont on ignorait le principe et même l'existence. Ainsi, la kasabah, telle qu'elle est en usage maintenant, a pour longueur $3^{m},55$, ou en coudées baladi, $6^{coud},0933745$.

LE FADDAN.

Le faddan est une superficie agraire; il a subi des modifications comme la kasabah. Il contenait 400 kasabah carrées hakimites; il n'a actuellement que 333 kasabah carrées et $\frac{1}{3}$ de kasabah réduite à $3^{m},55$ de longueur, de sorte que 1,000 kasabah carrées font maintenant 3 faddan.

Si l'on réduit la kasabah à 6 coudées baladi juste et que l'on considère le faddan comme ayant 344 kasabah carrées de superficie, les mesures agraires entreraient dans notre système métrique sans que la superficie du faddan actuel éprouvât aucune modification.

LE NILOMÈTRE DE L'ÎLE DE RODAH ET LA COUDÉE NILOMÉTRIQUE.

La coudée du Nil, telle qu'elle est gravée sur la colonne de l'échelle nilométrique de l'île de Rodah, vis-à-vis du vieux Caire, est de 0m,540[1]. Ce nilomètre date du premier siècle de l'ère de l'hégire; l'échelle en est une colonne octogone placée sur une base au centre du puits dont le fond est en maçonnerie. L'eau, à l'étiage, couvre 7 coudées ou $3^{m}\frac{1}{2}$ environ de cette colonne[2]. Pendant l'expédition française en Égypte, ce puits a été mis à sec[3] par une commission française, et l'on a constaté que la colonne contient 16 coudées gravées sur son fût; mais Marcel, membre de l'expédition, a pu lire distinctement en caractères arabes gravés au-dessus de la dernière coudée d'en haut سبع عشرة ذراعا 17 coudées[4], et il a lu également en dessus des deux autres coudées qui se suivent en descendant ست عشرة ذراعا et خمس عشرة ذراعا 16 coudées et 15 coudées, et, comme l'on n'avait cons-

[1] Il est regrettable que M. Tissot, ingénieur français en Égypte, prétende que la longueur de la coudée du Nil de l'île de Rodah est de 0m,525 et que c'est avec cette coudée que l'on mesure la crue du Nil actuellement; pure erreur dont on doit se méfier.

[2] *Description de l'Égypte,* expédition française, état moderne, tome XVIII, p. 608 et suiv.

[3] *Description de l'Égypte,* expédition française, état moderne, tome XV, p. 481.

[4] J'ai vu, moi aussi, et pu lire سبع عشرة ذراعا « 17 coudées » au-dessus de la dernière coudée en remontant; mais je n'ai pu qu'avec peine déchiffrer l'inscription gravée au-dessus de l'avant-

taté que 16 coudées gravées sur le fût de la colonne, on en conclut que la première coudée n'y est point marquée et qu'elle doit occuper la base même de la colonne; de sorte que le zéro de l'échelle doit correspondre à peu près au plan maçonné du fond du puits sur lequel la base de la colonne est assise.

Les coudées sont gravées alternativement sur les pans de la colonne. Les dix coudées supérieures sont divisées chacune en six parties égales dont chaque partie est subdivisée à son tour en quatre parties appelées chacune kiratt; la coudée a ainsi 24 kiratt.

La longueur de la coudée étant de $0^m,5404$, celle des 17 coudées de toute l'échelle sera, par conséquent, de 17 fois $0^m,5404$ ou de $9^m,187$; or, l'altitude ou la cote de l'extrémité supérieure de la 17ᵉ coudée est de $17^m,833$[1] au-dessus de la sur-

dernière coudée et qui est ست عشرة ذراعا 16 coudées; quant à l'inscription de la 15ᵉ coudée, elle est aujourd'hui effacée, et il en reste à peine quelques traces.

[1] Trois divisions d'ingénieurs égyptiens très-capables avaient fait, en 1272 de l'hégire, le nivellement entre le nilomètre de l'île de Rodah et la mer Rouge sous la direction de notre ami Salamah Bey, inspecteur des ponts et chaussées et homme très-savant, et cela se faisait pour le canal maritime et le canal d'eau douce entre le Caire et Suez; ils ont trouvé $37^m,915$ pour la cote relative d'un point du nilomètre; ce même point, je l'ai trouvé, au-dessus de l'extrémité supérieure de la 17ᵉ coudée, de $1^m,882$; donc cette même extrémité aura pour cote relative $36^m,033$, et comme la cote relative de la surface de la Méditerranée a été trouvée de $18^m,20$ par les ingénieurs français du canal maritime (suivant le même plan comparatif), il en résulte que l'altitude ou la cote de l'extrémité supérieure de la 17ᵉ coudée est de $36^m,033 - 18^m,20$ ou de $17^m,833$ au-dessus du niveau moyen de la Méditerranée.

face moyenne des eaux de la Méditerranée; donc la cote du zéro de l'échelle nilométrique de l'île de Rodah est de $17^m,833 - 9,187$ ou de $8^m,646$ au-dessus de la surface moyenne des eaux de la Méditerranée.

Quand la hauteur de la crue atteint, sur l'échelle nilométrique, 15 coudées et 16 kiratt, ce qui correspond à la cote $17^m,106$, on proclame le wafa الوفا, c'est-à-dire l'accomplissement de la crue nécessaire pour l'arrosage de tout le pays, et l'on célèbre alors la fête du Nil en coupant la digue du Khalige pour laisser passer l'eau dans ce canal à travers le Caire. Ce point est annoncé de 16 coudées juste par le cheikh mesureur. Ce mesureur public, chargé d'annoncer journellement la crue du Nil, ne fait pas le mesurage d'après l'échelle gravée sur la colonne nilométrique; il s'en écarte beaucoup, et il induit ainsi en erreur le public et l'autorité même; il a des marques sur la paroi du puits qui ne sont connues que par lui seul. C'est ainsi qu'il annonce que la hauteur du Nil est de 16 coudées tandis qu'elle n'est que de 15 coudées et 17 kiratt sur l'échelle nilométrique. Plusieurs comparaisons que j'ai faites démontrent que le zéro du cheik mesureur est à 8 kiratt ou $0^m,18$ au-dessous de celui de l'échelle nilométrique gravée sur la colonne. Il correspond à la surface maçonnée du fond du puits; du reste, ce n'est pas seulement ce petit écart que le cheik mesureur public commet à l'égard de l'échelle nilométrique légale; il y en a un autre plus grave qu'il observe de père

en fils depuis le neuvième siècle de l'hégire et que l'usage et l'habitude ont rendu pour lui sacré : c'est de considérer la longueur de la coudée comme ayant $0^m,540$ depuis le point de départ ou 0 jusqu'au point du Wafa, ou 16 coudées d'après sa manière de mesurer, et qu'ensuite la coudée est réduite à la moitié ou $0^m,27$ jusqu'à la fin de la 22e coudée. Au delà de ce point, c'est-à-dire depuis le commencement de la 23e coudée jusqu'au maximum de la hauteur de la crue, la coudée redevient de $0^m,540$, telle qu'elle est gravée sur la colonne. Il est nécessaire que notre sage gouvernement mette, dans l'intérêt général, un terme à ces irrégularités du mesurage nilométrique.

Les eaux de l'étiage étant à 7 coudées environ et le maximum de la crue ordinaire à 24 coudées irrégulières du mesureur public, ce qui revient à 21 coudées régulières, il en résulte que la crue effective du Nil est de 14 coudées ou d'environ $7^m,566$ vis-à-vis du Caire.

La cote du nivellement ou l'altitude du terrain de culture de l'île de Rodah est d'environ 19 mètres, ce qui correspond à 19 coudées et demie sur l'échelle nilométrique allongée et à environ 23 coudées d'après la mesure irrégulière du mesureur public; il faut donc que la hauteur des eaux dépasse 19 coudées et demie sur l'échelle nilométrique, ou 23 coudées irrégulières, pour pouvoir inonder l'île de Rodah et, par conséquent, tout le sol d'Égypte sans le secours des canaux. Mais l'im-

mense quantité des canaux dont S. A. le Khédive a doté la basse et la haute Égypte permettent maintenant d'arroser toute l'Égypte à 15 coudées sur l'échelle nilométrique ou à 8 coudées de crue effective.

NILOMÈTRE D'ASSOUAN.

Ce nilomètre ne date que de l'année 1870 de Jésus-Christ.

C'est une des œuvres de notre bien-aimé souverain le Khédive; il est vis-à-vis d'Assouan, sur le Nil, à l'extrémité du sud-est de l'île d'Éléphantine, dans l'angle des ruines du temple. C'est le puits de l'antique nilomètre de Syène. L'on y descend par un escalier droit de 52 marches, et l'on arrive à un palier d'où l'on tourne à droite, et l'on descend encore une douzaine de marches pour arriver aux eaux courantes du Nil en franchissant une porte baignée par le Nil. L'eau entre dans ce puits par cette porte et par d'autres ouvertures ménagées dans le mur à différentes hauteurs.

Lorsque nous avons déblayé complétement ce puits, nous y avons constaté, sur la paroi à gauche en descendant et en face, au-dessus du palier de l'échelle antique grossièrement gravée et divisée en sept bandes de coudées, une bande qui contient 42 petites divisions formant trois coudées; quatre contiennent chacune 28 divisions formant deux coudées; enfin, deux bandes sont divisées chacune en 14 divisions formant une coudée. L'ensemble em-

brasse 13 coudées et forme l'échelle nilométrique ancienne; j'en parlerai plus bas.

Ces anciennes divisions ont été respectées. La nouvelle échelle nilométrique est gravée sur la paroi du puits en forme d'escalier, à côté des anciennes divisions; la coudée adoptée est de 0^{m},54, comme celle du nilomètre de Rodah. Le zéro est à quatre coudées ou 2^{m},16 au-dessous du palier qui se trouve au bas des 52 marches; de sorte que, lorsque l'eau arrive à la surface de ce palier, la hauteur nilométrique des eaux est comptée quatre coudées juste. Au-dessus du palier et sur la paroi du puits sont gravées les 5e, 6e, 7e, 8e, jusqu'à la 17e coudée inclusivement; ce qui fait treize coudées au-dessus et 4 au-dessous du palier; la dixième coudée seule porte en dessus le mot عشرة dix. La largeur de chaque coudée est divisée par une ligne verticale en deux bandes sur lesquelles sont faites les divisions de la coudée en six parties, subdivisées, chacune alternativement, en quatre parties pour former le kiratt ou la vingt-quatrième partie, de la coudée. Enfin deux inscriptions, l'une en vers arabes, l'autre en français, sont gravées au-dessus des 9e et 10e coudées à la hauteur de la 14e, les voici:

INSCRIPTIONS GRAVÉES SUR LA PAROI DU PUITS
DU NILOMÈTRE D'ASSOUAN.

حق على اسوان تبدى شكرها   للمليك مصر الداورى اسماعيل

احيى بها المقياس بعد ذهابه   بتجدد التقسيم والتفصيل

من بعد الف وهو فى بحب الثرى   ابدى معالمه بخير دليل
الماهر الفلكى محمود الذى   جلت معارفه عن التمثيل
ابقى التقاسيم التى وجدت به   وبغيرها حلاه للتعديل
قالت له اسوان فى تاريخها   ارقيت بالمقياس بحر النيل

سنه ١٢٨٦

Après plus de mille ans d'abandon et d'oubli, ce nilomètre a été complétement déblayé; les anciennes divisions sont respectées; une nouvelle coudée est adoptée et remise à l'usage public, en 1870 de J. C., sous le bon souverain régénérateur de l'Égypte, le khédive Ismaïl, par un de ses fidèles serviteurs, l'astronome Mahmoud Bey.

L'étiage étant environ à une coudée et le maximum de la crue forte à 17 coudées dans ce nilomètre, la crue effective sera de 16 coudées tandis qu'elle n'est que de 14 au Caire.

LONGUEUR DE L'ANTIQUE COUDÉE DE L'ANCIEN NILOMÈTRE.

J'ai mesuré soigneusement l'ensemble des sept bandes de coudées antiques que j'ai découvertes sur la paroi du puits du nilomètre de l'île d'Éléphantine, et j'ai trouvé, pour la longueur totale, $6^{m},895$, or, cet ensemble fait 13 coudées, comme nous l'avons déjà remarqué; donc la division de $6^{m},895$ par 13 doit nous donner la longueur de la coudée antique; l'opération faite, l'on trouvera $0^{m},530$ pour cette coudée.

NILOMÈTRE ANTIQUE D'EDFOU ET LONGUEUR DE SA COUDÉE.

L'on sait qu'il existe dans le corridor oriental du temple d'Edfou un escalier dont l'entrée se trouve au pied du grand mur de l'Est, et qu'en y descendant l'on entre dans un étroit corridor souterrain qui se termine par une petite porte donnant accès à un escalier en hélice tournant (à gauche pour descendre et à droite pour remonter) autour de la paroi cylindrique et extérieure d'un puits dont l'intérieur est à ciel ouvert, au dehors du temple; la voûte qui couvre cet escalier souterrain est en pente parallèle aux marches; l'on y est dans une grande obscurité, car la lumière n'y pénètre que de l'intérieur du puits à ciel ouvert, par quelques ouvertures ou petites fenêtres ménagées dans le mur cylindrique du puits. Cet escalier conduit, en descendant, à une porte pratiquée dans le mur cylindrique du puits et donne accès à l'intérieur de ce puits; mais cette porte est toujours sous l'eau, et c'est par elle et par les petites fenêtres que l'eau de l'intérieur pénètre dans l'enceinte de l'escalier.

Quand je visitai le temple en 1870, je découvris une coudée gravée sur la paroi cylindrique du puits immédiatement au-dessous de la petite fenêtre qu'on y voit en face, lorsqu'on est à la petite porte intérieure du corridor; la longueur en est de $0^{m},53$ sur une largeur de $0^{m},08$.

Un petit rectangle de $0^{m},126$ de hauteur sur $0^{m},10$ de largeur est joint à l'extrémité inférieure

de la coudée, sous forme d'une base de colonne, et présente avec la principale coudée une longueur totale de $0^{m},656$. La coudée proprement dite est divisée, comme celle du nilomètre ancien de l'île d'Éléphantine, en 14 parties égales; le petit rectangle est divisé en quatre et toujours par des traits horizontaux. Cette première découverte m'a déterminé à visiter minutieusement toutes les parois du puits et de l'escalier, dont la plus grande partie était couverte d'eau malgré l'approche de l'étiage du Nil.

J'ai donc fait épuiser l'eau sans pouvoir y arriver complétement, et je n'ai pas tardé, cependant, à découvrir 7 autres coudées sur la même paroi cylindrique et extérieure du puits; toutes ont même longueur de $0^{m},53$ chacune, même grandeur de petit rectangle en dessous, même nombre de 14 divisions. Quelques coups de niveau m'ont démontré que l'extrémité inférieure de chaque coudée se trouve sur une ligne horizontale avec l'extrémité supérieure de la coudée suivante en descendant, sans avoir égard au petit rectangle ajouté en dessous de chaque coudée.

La première coudée étant au-dessus de la première marche, la 8e (toujours du haut en bas) se trouve directement au-dessus de la 23me et à la distance de $0^{m},80$ de la porte inférieure par laquelle l'on peut entrer dans l'intérieur du puits quand l'eau est épuisée.

L'on voit vis-à-vis de la 8e coudée, sur l'autre mur de l'escalier et au même niveau, une coudée

exactement pareille aux autres coudées. La même chose se voit aussi à côté de la petite porte intérieure vis-à-vis la première coudée; de sorte qu'il y a en tout 10 coudées gravées sur les deux murs de l'escalier, mais en réalité l'on ne doit en compter que 8, les deux autres étant aux mêmes niveaux que les deux coudées extrêmes.

Nous avons dit que la longueur de chacune de ces coudées est de 0^{m},53; mais nous ne nous sommes pas contenté de ces mesures particulières, et nous avons soigneusement déterminé, avec l'aide de quelques ingénieurs qui étaient avec nous, la hauteur totale des 8 coudées, c'est-à-dire la différence de niveau entre l'extrémité supérieure de la première et l'extrémité inférieure de la 8e coudée[1]; cette hauteur s'est trouvée de 4^{m},24; nous

[1] Voici quelques cotes relatives, tirées du nivellement que nous avons récemment fait entre Assouan et Armante :

Indications.	Cotes.
Plan supérieur de la margelle du puits du nilomètre d'Edfou	98^{m},78
Extrémité supérieure de la première coudée du nilomètre d'Edfou	94^{m},35
Extrémité inférieure de la huitième coudée du nilomètre d'Edfou	90^{m},11
Seuil supérieur de la porte inférieure du nilomètre d'Edfou	91^{m},17
Étiage du Nil, vis-à-vis d'Edfou, le 10 baônéh, l'an 1587 copte	88^{m},70
Surface des eaux du Nil pendant la haute crue à Edfou	97^{m},20
Zéro du nilomètre d'Assouan	96^{m},03

L'on voit, d'après ces cotes, que l'extrémité inférieure de la 8^{e}

devons donc diviser $4^{m},24$ par 8 pour avoir la longueur exacte de la coudée; l'opération faite, l'on trouve en effet $0^{m},530$ pour la longueur de la coudée nilométrique d'Edfou. Ce résultat étant identique avec celui que nous avons trouvé d'après l'échelle nilométrique ancienne de l'île d'Éléphantine, l'on ne peut plus douter de son exactitude malgré l'opinion générale admise jusqu'aujourd'hui de $0^{m},525$.

Cette antique coudée n'était pas seulement d'un usage nilométrique; on s'en servait encore dans la construction des temples : notre savant M. Brugsch m'ayant remis la traduction du texte relatif au mesurage en coudées de toutes les chambres et parties du temple d'Edfou, j'ai mesuré avec soin, en parties métriques, toutes ces pièces, et, comparaison faite, j'en ai déduit la longueur de la coudée moyenne et l'ai trouvée de $0^{m},530$; toujours même résultat que celui des nilomètres antiques de Syène et d'Edfou.

ORIGINE DE LA COUDÉE NILOMÉTRIQUE DE L'ÎLE DE RODAH.

Une commission de l'expédition française en Égypte, après avoir mis à sec le puits du nilomètre de Rodah, fit les mesures en détail de toutes les

coudée est de $1^{m},41$ au-dessus du niveau de l'étiage actuel, et que l'extrémité supérieure de la première coudée est de $2^{m},85$ au-dessous de la surface des plus hautes eaux du Nil.

coudées gravées sur la colonne, et en voici le résultat[1] :

		Longueur.
1	Partant de 0, non marqué sur la colonne[2]	" "
2	....	$0^{m},540$
3	....	$0^{m},541$
4	....	$0^{m},535$
5	....	$0^{m},536$
6	....	$0^{m},543$
7	....	$0^{m},538$
8	Coudée subdivisée en 4 palmes de 6 doigts......	$0^{m},536$
9	....	$0^{m},541$
10	....	$0^{m},541$
11	....	$0^{m},536$
12	....	$0^{m},548$
13	....	$0^{m},550$
14	....	$0^{m},546$
15	....	$0^{m},536$
16	....	$0^{m},539$
17	....	$0^{m},540$
	Ensemble........	$8^{m},646$
	Coudée moyenne........	$0^{m},5404$

En jetant un coup d'œil sur ce tableau, l'on se convaincra facilement que l'architecte ou l'ingénieur arabe qui a marqué grossièrement ces divisions sur la colonne ne se faisait pas grand scrupule de commettre un écart, ou erreur de plus d'un centimètre sur la coudée dont il se servait, et que cette coudée avait dans l'origine $0^{m},53$ de longueur; mais l'usage, ou peut-être l'ignorance de l'architecte, l'aurait portée à $0^{m},54$, sans qu'il s'en doutât.

[1] *Description de l'Égypte*, état moderne, t. VIII, p. 603.

[2] La première coudée n'était pas connue de la commission, et l'on croyait que l'échelle nilométrique n'était que des 16 coudées seulement, gravées sur le fût de la colonne.

DIVERSES COUDÉES ANTIQUES ENCORE PLUS OU MOINS EN USAGE EN ÉGYPTE. — AL HINDÂSAH.

Le puits du nilomètre d'Edfou nous révèle non-seulement la longueur de $0^{m},530$ de la coudée pharaonique, mais encore une autre coudée plus longue, car ce petit rectangle haut de $0^{m},126$ que l'on voit joint, en dessous, à toutes les coudées de l'échelle nilométrique d'Edfou, ne peut être qu'une augmentation intentionnelle ajoutée postérieurement à la coudée nilométrique pour répondre à une autre qui aurait été alors en usage en Égypte. La coudée totale, c'est-à-dire avec l'augmentation telle qu'elle est gravée sur la paroi du puits, est d'une longueur de $0^{m},656$; l'on voit, en effet, encore aujourd'hui au Caire ainsi que dans toutes les villes d'Égypte une coudée fort en usage appelée الهنداسة hindâsah, qui a la même longueur de $0^{m},656$ que cette grande coudée du puits d'Edfou. La hindâsah est donc une coudée ancienne de l'Égypte; c'est assurément la coudée de 32 doigts dont parlent Héron d'Alexandrie et plusieurs autres anciens écrivains; c'est la même coudée dont le mille (romain) contient 2,250. Enfin, beaucoup de faits que le cadre de ce résumé ne permet pas de donner le prouvent. Cette coudée portait différents noms dans les écrits des Arabes; les uns l'appelaient dirâa-al-'amal ذراع العمل, coudée pratique; d'autres lui donnaient le nom de ذراع النجار, coudée

de menuisier, et plusieurs l'appelaient الذراع الهاشمى, la coudée hachimite, etc.; actuellement elle est appelée hindâsah. Les écrivains modernes confondent ces coudées les unes avec les autres; il faut s'en méfier et ne s'en rapporter qu'aux plus compétents.

LA COUDÉE CHAR'IIE.

Cette coudée est en usage pour les affaires religieuses, parmi les jurisconsultes musulmans, sous le nom de الذراع الشرعى dirâa char'ïie; elle est aussi d'un certain usage en province chez nos paysans, mais sous le nom de ذراع الغزل dirâ alghazl; elle est évaluée, par tous les écrivains, soit à la longueur du bras humain, entre l'os de la jointure du coude et l'extrémité du doigt du milieu, soit à la longueur des quatre doigts de la main répétée six fois, ou à la longueur de 144 grains d'orge posés à plat et en large les uns à la suite des autres[1]. Quelques écrivains modernes évaluent le grain d'orge à l'épaisseur d'un crin de la queue d'un mulet, répétée six fois, et la coudée aurait conséquemment 864 crins; mais cela est une erreur et n'est point en concordance avec les autres estimations, car j'en ai fait l'expérience.

[1] Les écrivains modernes racontent dans leurs écrits qu'il faut, pour former la coudée, poser les grains d'orge sur le côté, de manière que le ventre de chaque grain soit au dos de l'autre; mais cela ne peut pas être, parce que l'on en obtiendrait une longueur de $0^m,37$, longueur qui ne se rapproche d'aucune coudée connue.

C'est donc de ces estimations, grossières en quelque sorte, qu'il faut partir pour arriver à connaître exactement la longueur de la coudée en question. En effet, après avoir soumis ces trois estimations à l'épreuve, j'ai trouvé :

1° Que la longueur du bras humain mesuré sur une trentaine d'hommes de taille moyenne et un peu au-dessus de la moyenne est de $0^m,48$.

2° Que la largeur moyenne des quatre doigts de la main des mêmes hommes s'est trouvée être de $0^m,08233$; multipliant ce nombre par 6, on trouve que la longueur moyenne de la coudée est d'après les doigts de $0^m,494$.

3° Les 144 grains d'orge mis à plat et en large les uns à la suite des autres donnent pour les quatre expériences que j'ai faites sur des grains pleins, mais de grosseur moyenne, $0^m,495$, $0^m,501$, $0^m,4858$ et $0^m,488$, dont la moyenne est de $0^m,492$. Prenant donc la moyenne générale entre $0^m,480$, $0^m,494$, et $0^m,492$, l'on trouve $0^m,4886$ pour la longueur de la coudée d'après ces trois estimations.

Cette longueur de $0^m,4886$ se trouve, en effet, égale à celle d'une coudée en grand usage dans nos provinces; je veux dire la coudée de ghazl[1], sur laquelle nos paysans dévident leurs fils de lin ou de laine de dessus leurs fuseaux, pour les arranger en

[1] Cette coudée est un morceau de bois au bout duquel sont appliqués perpendiculairement et en sens inverse deux autres petits morceaux, également en bois, les axes des trois pièces se trouvant toujours dans un même plan.

pelotons contenant un certain nombre de fils ayant chacun la longueur de cette coudée légale, et c'est comme ayant cette mesure qu'on vend les fils aux tisserands, sur les marchés publics des provinces. Mais cette coudée est-elle réellement la coudée char'ïie, ou religieuse? C'est ce que nous allons prouver en puisant aux sources religieuses.

L'on sait qu'il est permis au musulman qui accomplit un voyage dans un but utile ou charitable de raccourcir la prière pendant la route lorsque le trajet qu'il doit parcourir est de 4 barids, ou de 16 parasanges, ou enfin de 48 milles; car le barid est de 4 parasanges, et la parasange de 3 milles dont chacun est de 4,000 coudées char'ïie, selon tous les savants musulmans. Il faut donc chercher quelques trajets de la sorte, reconnus par les ulamas, ou doctes musulmans, les mesurer en parties métriques et en déduire la longueur de la coudée religieuse; c'est ce que nous avons fait.

1° Le cheikh Choubramelsi limite le trajet nécessaire pour le raccourcissement de la prière entre le Caire et Mahallat-Marhoum; cette distance suivant la route ordinaire est, d'après notre carte, de 90,325 mètres. Cheikh Jousef el-Héfni dit que ce trajet est très-court et qu'il doit être égal à la distance de Mahallat-Roh au Caire; or, cette distance est de 99,725 mètres; il faut donc prendre la moyenne entre ces deux limites, et l'on trouvera ainsi 95,025 mètres pour la limite du trajet de raccourcissement, eu égard aux deux autorités ensemble.

Cet espace devant être de 48 milles, le mille sera de $1,975^{m},7$; donc la longueur de la coudée est de $0^{m},4949$.

2° Ebn Abbas, le cousin du prophète Mohammad, limite le trajet de raccourcissement entre la Mecque et Djeddah aussi bien qu'entre la Mecque et Taïf, comme le rapporte l'imam Chafi'ie[1]; or la distance entre la Mecque et chacune de ces deux villes est, d'après les meilleures cartes, de 96,000 mètres, nombre dont il faut déduire l'étendue des faubourgs contigus qui sont comptés chez les Arabes comme faisant partie des villes, comme il est dit dans le chapitre du raccourcissement de la prière; si l'on estime cette étendue à 750 mètres autour de chacune de ces villes, l'on aura alors 1,500 à déduire de 96,000, et il restera 94,500 mètres pour la distance entre la Mecque et chacune des deux autres villes, comme les ulamas l'entendent. Divisons alors 94,500 par 48, et nous trouverons la longueur du mille égale à $1968^{m},75$; ensuite la division de $1,968^{m},75$ par 4,000 donnera pour la longueur de la coudée $0^{m},4922$.

3° Le cheikh Tahtawi dit dans ses commentaires que le bassin d'ablution de l'école Tibarsiéh, qui se trouve jointe à la mosquée d'Azhar à droite en y entrant par la porte des coiffeurs, est construit de manière que sa surface contient 100 coudées carrées pour que les Hanafites y puissent faire leurs

[1] Voir Kastallani, *Commentaires de Bokhari*, édition du Caire, t. II, p. 330.

ablutions. Ce bassin est actuellement modifié; cependant l'on peut distinguer facilement qu'il contenait les deux petits ruisseaux qui lui sont contigus au nord et à l'ouest, ainsi que les deux marchepieds qui lui sont contigus à l'est et au sud. Mesurage fait, l'on trouve que ce bassin avait $6^{m},16$ de long sur $3^{m},95$ de large; multipliant ces deux côtés l'un par l'autre, l'on trouve $24^{m.c.}3320$ pour la surface du bassin d'ablutions en mètres carrés. Or, cette surface est d'après Tahtawi de 100 coudées carrées; donc, la coudée carrée est de $0^{m.c.},243320$; cherchons la racine carrée de ce nombre, et nous aurons $0^{m},4932$ pour la longueur de la coudée.

4° Plusieurs parties du Haram ou mosquée de la Mecque ont été mesurées en coudées char'iïe par beaucoup de savants, tels que Azraki, Nawawi et l'auteur de l'histoire Khamis, etc., et dernièrement en parties métriques, par notre ami Abd-el-Kader Bey; malheureusement, je n'ai pas avec moi pour le moment, à Copenhague, toutes mes notes; je n'en ai que deux; l'une montre que la distance entre le rokn iamani الركن اليمانى et le rokn gharbi الركن الغربى du temple est de coudées 26,833 en moyenne entre les mesures prises par plusieurs savants; le chazerwan du temple est compris dans cette longueur. Cette même distance a été trouvée par Abd-el-Kader Bey de $13^{m},30$, d'où il résulte que la longueur de la coudée est égale à $0^{m},495$.

L'autre note se rapporte à la distance entre le rokn iamani et le rokn assouad الركن الاسود; cette

distance est, suivant les ulamas, de coudées 22,40, et d'après Abd-el-Kader Bey de $11^{m},1$; donc la longueur de la coudée est de $0^{m},4955$.

La concordance qui existe entre tous ces résultats prouve enfin que la longueur de la coudée char'iïe ou religieuse ne doit pas s'écarter de leur moyenne; or, la récapitulation de ces résultats, y compris celui qui est obtenu d'après la longueur du bras humain, la longueur des 24 doigts et les grains d'orge, est 0,4886, 0,4949, 0,4928, 0,4932, 0,4950 et 0,4955. La moyenne de ces six nombres étant de $0^{m},4932$, la coudée char'iïe doit donc avoir cette longueur pour valeur définitive.

Le mille char'iïe ou arabique doit être conséquemment de 4,000 fois $0^{m},4932$ ou de $1972^{m},8$.

Cette coudée doit avoir une origine très-ancienne, c'est la coudée naturelle; elle est la même que celle que Héron d'Alexandrie estime de 24 doigts; car cet écrivain rapporte que le mille contient 3,000 coudées de 24 doigts et 2,250 coudées de 32 doigts; multipliant $0^{m},4932$ par 3,000, l'on aura, en effet, $1479^{m},6$, et c'est la longueur exacte du mille romain dont Héron voulait sans doute parler.

Cette coudée étant de 24 doigts, la longueur de 32 doigts sera une fois et un tiers de $0^{m},4932$, ou $0^{m},6576$, et c'est, à un millimètre près, la longueur de la grande coudée gravée sur la paroi du nilomètre d'Edfou; le mille est en effet de 2250 fois cette coudée.

COUDÉE NOIRE.

La coudée noire ne pouvait pas être autre chose que la coudée char'ïie; elle est évaluée par Masoudi, Beirouni et les anciens astronomes arabes, à la largeur des 4 doigts de la main répétée 6 fois et à la longueur de 144 grains d'orge posés à la suite les uns des autres; le mille arabe en contient 4,000 au dire de Beirouni et de tous nos anciens astronomes.

Le calife Almamoun n'a point créé de nouvelle coudée, car

1° Il aurait assigné à cette coudée une longueur en partie aliquote, ayant un rapport connu avec la longueur du degré terrestre qu'il avait fait mesurer à Bagdad[1], et l'on sait qu'il n'y a rien de pareil dans aucune coudée connue.

2° Si l'on suppose, comme l'affirment quelques écrivains européens très-estimés du reste, que la coudée noire est celle qui est gravée sur le nilomètre de Rodah, c'est-à-dire de 0m,54 de longueur, le mille arabe serait 4,000 fois cette longueur ou de 2,160 mètres, et c'est en complète discordance avec la longueur du mille arabe selon les sources les plus authentiques.

3° La longueur du degré terrestre, à Mossel, qui contient 56 milles et $\frac{1}{3}$ en moyenne, serait alors de 121,680 mètres; or, la longueur vraie de ce degré est 110,905 mètres; la différence étant

de 10,775 mètres, les astronomes d'Almamoun auraient donc commis une erreur de 10 p. 0/0 dans leur mesurage, erreur trop grande pour être attribuée même au vulgaire.

L'erreur des astronomes d'Almamoun doit être très-minime dans leur mesurage du degré terrestre : tous nos anciens astronomes l'attestent; Abou'l Raïhâne al-Beirouni en avait fait la vérification pour sa satisfaction personnelle et aussi pour s'assurer de l'exactitude de mesurage des astronomes d'Almamoun; il s'est servi d'une méthode indirecte, n'ayant pas d'aides, comme il le dit lui-même dans son ouvrage intitulé Alkanoun al-Masoudi; dans les Indes, du sommet d'une montagne qui dominait la mer et une plaine se terminant au niveau de la mer, il a déterminé géométriquement la hauteur de ce sommet au-dessus de l'eau, et il l'avait trouvée de 652 coudées et la moitié d'un dixième de coudée, savoir : 652,05 ; il a mesuré ensuite l'angle que forment la ligne visuelle dirigée vers l'horizon et la ligne horizontale partant du même sommet; cet angle s'est trouvé de 34 minutes. D'après ces éléments, notre astronome a calculé le rayon de la terre et ensuite la longueur du degré terrestre; il l'a trouvé de 58 milles.

Après être arrivé à ce résultat, Beirouni dit :

« Ce résultat se rapprochant de celui des astronomes d'Almamoun, le touchant même, le cœur s'en tranquillise, et nous nous en servons; car leurs instruments avaient plus de précision que les miens,

et ils se donnèrent plus de peine pour l'obtenir d'une manière exacte. »

En effet, ces astronomes avaient obtenu 56 milles et $\frac{2}{3}$ d'un mille au rapport d'Al-Beirouni; mais d'autres astronomes donnant plus de détails rapportent qu'il y avait deux divisions dont l'une se dirigeait vers le nord, l'autre vers le sud, et qu'elles ont obtenu, l'une 56 milles et l'autre 56 milles $\frac{2}{3}$, et que l'on avait adopté le plus grand; mais il vaut mieux, en pareil cas, prendre la moyenne entre les deux résultats, laquelle serait de 56 milles $\frac{1}{3}$. Le mille étant de 1,972^{m},8 comme nous l'avons déja démontré, la longueur du degré terrestre sera de 111,134 mètres; or, la longueur vraie du degré de Mossel est de 110,905 mètres; la différence est donc de 229 mètres ou de 2 pour 1,000, et c'est l'erreur commise par les astronomes d'Almamoun dans leur détermination de la longueur du degré terrestre.

COUDÉE D'ARCHITECTE.

Cette coudée, appelée en arabe الذراع المعمارى dirâa mi'mari ou coudée d'architecte, est d'un grand usage en Égypte, de nos jours; on s'en sert, comme l'indique son nom, dans les constructions et mesurages des maisons. Sa longueur était de 0^{m},77 ou 0^{m},76; mais on l'a réduite, il y a quelques années, à 0^{m},75, pour la mettre plus en rapport avec le mètre.

Cette coudée paraît avoir une origine ancienne: c'est la coudée de 40 doigts dont parle Héron d'Alexandrie, car 40 doigts font une coudée de 32 doigts et un quart; or, la longueur gravée sur le puits d'Edfou pour cette coudée est de $0^m,656$; en ajoutant à ce chiffre son quart, l'on aura $0^m,820$ pour la longueur de la coudée de 40 doigts; et l'on voit ainsi que $0^m,820$ ne s'éloigne pas beaucoup de la longueur de $0^m,77$ qu'avait naguère cette coudée.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 11 OCTOBRE 1872.

La séance est ouverte à huit heures, par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

M. Mohl donne lecture des lettres adressées au Conseil. Il entre ensuite dans quelques détails sur la publication des *Prairies d'or* de Masoudi, qui sera terminée dans le courant de l'année prochaine, et sur celle du numéro d'août-septembre du *Journal asiatique*. La table des matières de la VI[e] série est achevée et envoyée à l'imprimerie; elle occupera un numéro triple et complétera le XX[e] volume de cette série.

M. Mohl annonce qu'il a retrouvé un plan de la digue de Mareb et des ruines du palais de la reine de Saba, dressé autrefois par Arnaud, avec la description y attenante. Le tout paraîtra dans le Journal.

M. Zotenberg informe le Conseil qu'il a reçu les photographies de quatre faces d'un coffret arabe, portant une inscription coufique datée du IIIe siècle de l'hégire. Cette inscription étant analogue à celles non datées qu'a publiées M. Gildemeister, il est permis d'en conclure que ces dernières remontent aussi au xe siècle de notre ère.

La séance est levée à neuf heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la rédaction. *Journal des Savants,* numéros de juillet, août et septembre 1872, in-4°.

Par les rédacteurs. *Revue africaine,* janvier-février et mai-juin 1872, in-8°.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal,* part. I, n° III, 1871, et n° I, 1872; part. II, n° IV, 1871, et n° I, 1872, in-8°.

Par la Société. *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal,* n°s XII et XIII, 1871; n^os^ I à V, 1872, in-8°.

Par la Société. *Transactions of the Bombay Geographical Society,* vol. XIX, part. II, 1871, in-8°.

Par les rédacteurs. *The Academy,* a record of literature, learning, science and art, n°s 55 et 56. Londres, 1872, in-4°.

Par l'éditeur. *Indian antiquary,* edited by Jas. Burgess, M. R. A. S., F. R. G. S., n^os^ d'avril, de juin et d'août. Bombay, 1872, in-4°.

Par l'éditeur. *The Phœnix,* edited by Rev. J. Summers, vol. II, n° 24, et vol. III, n° 25. Londres, 1872, in-4°.

Par l'éditeur. *Bulletin de bibliographie scientifique et orientale,* publié mensuellement par E. Leroux, n° I, 1872, in-8°.

Par la *Bibliotheca indica : Farhang i Rashídí,* fasc. VI, 1872, in-4°;

Aïn-i-Akbari, edited by H. Blochmann, fasc. XIV du texte et fasc. VI de la traduction, 1872, in-4° et in-8°;

Sañhitá of the black Yajur Veda, fasc. XXIV et XXV, 1872, in-8°;

Sáma Veda Sañhitá, fasc. IV et V, 1872, in-8°;

Chaturvarga-Chintamáṇi, fasc. IV, 1872, in-8°;

Atharvana Upanishads, fasc. I, 1872, in-8°.

Par l'éditeur. *Rig-Veda-Sanhita* together with the commentary of Sayanacharya, edited by F. Max Müller, M. A., vol. V. London, 1872, in-4°, LVIII-400 pages.

Par l'éditeur. *Monumenta sacra et profana*, opera collegii doctorum bibliothecæ Ambrosianæ, t. III, fasc. IV et ultimus; t. V, fasc. II. Mediolani, 1871, in-4°.

Par l'auteur. *La Sortie d'Égypte*, d'après les récits combinés du Pentateuque et de Manéthon; son caractère et ses conséquences historiques. Fragment d'un ouvrage intitulé *Annales mosaïques*, par Gustave d'Eichthal. Paris, 1850-1872, in-4°, XVI-75 pages, carte.

Par l'éditeur. *Indische Studien*, herausgegeben von Dr. A. Weber. Zwölfter Band. Die Taittirîya-Samhitâ, zweiter Theil, Kâṇḍa V-VII. Leipzig, 1872, in-8°, VI-405 pages.

Par l'auteur. *O pervonatschálnom Obitálischtschè Semítof, Indo-Evropéitsef i Khamítof*. Le séjour primitif des Sémites, des Ariens et des Chamites, par A. J. Harkawy. Saint-Pétersbourg, 1872, in-8°, IV-103 pages.

Par l'éditeur. *Notices of sanskrit mss.*, by Rajendralala-Mitra, vol. II, part. I. Calcutta, 1872, in-8°, IV-96 pages.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 8 NOVEMBRE 1872.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une circulaire de la maison Trübner qui informe les membres et correspondants de la Société Asiatique du Bengale que l'agence de la Société lui a été confiée et se trouve Paternoster-Row, n° 60, à Londres.

M. Barbier de Meynard propose au Conseil d'accorder une gratification annuelle à M. Geoffroy, compositeur à l'Imprimerie nationale, mis récemment à la retraite avec une modeste pension. Le secrétaire-adjoint motive sa proposition sur les services que cet excellent employé a rendus au Journal, dont la composition et surtout la mise en pages lui ont été confiées pendant plus de vingt ans. Il ajoute que, d'après les renseignements pris à l'Imprimerie même, où M. Geoffroy a laissé les meilleurs souvenirs, son activité eût trouvé des travaux plus lucratifs, s'il ne s'était consacré volontairement et avec une sorte de prédilection à la publication mensuelle de la Société.

En conséquence le Conseil, prenant en considération les services particuliers de M. Geoffroy, lui alloue une gratification de 200 francs payable par moitié à la fin de chaque semestre, à dater du 1er juillet 1872, et renouvelable annuellement par un vote du Conseil. Il est d'ailleurs entendu que cette récompense est décernée à titre exceptionnel, et qu'elle ne devra pas être invoquée comme un précédent en faveur de propositions ultérieures du même genre.

M. Oppert lit une notice sur d'anciennes formules d'incantation et autres dans une langue antérieure au babylonien.

EXTRAIT DE LA NOTICE DE M. OPPERT SUR LES TEXTES SUMÉRIENS.

M. Oppert a établi, il y a près de vingt ans pour la première fois, que l'écriture cunéiforme n'était pas l'œuvre d'un peuple sémitique, mais bien d'une nation touranienne; il appela alors le peuple et la langue *casdo-scythiques*. Il donna

déjà dans son *Expédition en Mésopotamie* quelques détails et même des traductions de plusieurs textes conçus dans cette langue. Il existe au Musée britannique des documents bilingues dans cette langue touranienne accompagnés de la traduction assyrienne. Ce que nous en possédons, ce sont, en général, des copies faites sur d'anciens originaux, sous le règne de Sardanapale VI. Souvent les textes dont nous disposons contiennent des lacunes, qui sont indiquées par un espace laissé en blanc et marquées par le mot *ḥibi*, « effacé », de la racine חבא.

Quelquefois ces lacunes peuvent être comblées par nous, ce qui prouve qu'on copiait servilement les originaux antiques. Parfois nos connaissances de la langue touranienne nous permettent de voir que les traductions assyriennes ne sont que des abréviations ou des paraphrases.

M. Oppert donne d'abord un aperçu du système grammatical de cette langue, qu'il nomme aujourd'hui langue *sumérienne*, et le fait suivre de la traduction de quelques hymnes et de quelques inscriptions contenant des exorcismes.

Une partie de la grammaire de cet idiome a déjà été communiquée au Congrès des orientalistes, à Kiel, en septembre 1869, et publiée par la *Société française de numismatique et d'archéologie.*

Dans son cours au Collége de France, M. Oppert a établi, en outre, que le véritable nom à donner à cet idiome antique était celui de *sumérien*, et non pas celui d'accadien, que les Anglais avaient cru pouvoir choisir, on ne sait pas par quelle raison, ni sur quelle autorité. Dans les textes cunéiformes, les rois, même de la dernière époque, s'appellent rois des *Sumers* et des *Accads*. De ces deux appellations, les *Accads* représentent le peuple sémitique, et les *Sumers* la nationalité touranienne. De plus, l'idéogramme exprimant le nom de *Sumer* est écrit par deux signes, dont l'un signifie « langue » et l'autre « adoration »; Sumer veut donc dire langue sacrée. Le signe d'Accad exprime aussi le pays de l'Ararat, ce qui dénote une provenance septentrionale; de

plus, cet idéogramme d'Accad signifiant la Babylonie semble ètre formé de celui d'Assur superposé à lui-même.

Dans un texte, les grammairiens d'Assur sont identifiés à ceux d'Accad; dans un autre, un texte *assyrien* est qualifié de document *accadien*, et si nous ne nommions pas la langue *assyrienne*, il nous faudrait la nommer *accadienne*.

La langue des Sumers semble appartenir à un rameau éteint qui se rattache aux langues du Touran. Il faut néanmoins faire observer que, si une analogie peut être établie entre le système des suffixes et des postpositions tartaro-finnois et sumériens, le verbe sumérien présente de telles anomalies et des phénomènes tellement étranges, que sur ce point M. Oppert, dans ses recherches continuées pendant de longues années, n'a rien pu trouver qui rappelât la conjugaison touranienne.

Les textes nombreux que M. Oppert a étudiés lui ont fourni les éléments suivants, qu'il rattache à un exemple :

Éa, maison (*ev* en turc).
Ea, maison.
Eabi, la maison (défini).
Eata, dans une maison, dans la maison.
Eabita, dans la maison (défini).
Eakit, d'une maison.
Eabikit, de la maison.
Eaku, à la maison.
Eagim, comme une maison,
Ealal, sur une maison.
Eamal ou *eamalta*, avec une maison.

D'autres postpositions, qui se trouvent dans les textes, ne semblent pas être aussi déterminées que les précédentes. Les suffixes pronominaux se forment ainsi :

Eamu, ma maison.
Eazu, ta maison.
Eani, sa maison (m. f.).
Eamē, notre maison.
Eazunēnē, votre maison.
Eanēnē, leur maison.

Le pluriel se forme non pas en *mis*, comme M. Oppert l'a cru autrefois, mais en *ri* ou *ra*, par exemple :

Eari, les maisons.
Earimu, mes maisons.

A ces suffixes pronominaux s'ajoutent les postpositions du locatif, de l'ablatif, de l'instrumental, du datif, de l'équatif, du comitatif et des autres cas.

Le génitif ne s'exprime généralement pas ; l'accusatif n'a pas non plus une désinence spéciale. Dans tout cela, on reconnaît de fortes analogies avec le turc, le finnois et les autres langues de cette souche. Le verbe, au contraire, ne montre aucune analogie avec les idiomes mentionnés ; les personnes, les temps, les modes se forment par des préfixes ; le pluriel seul se forme par des terminaisons *es* et *ēnē*. Les personnes se forment par les syllabes *un, en, in.*

Les préfixes des temps et des modes sont *tum, ap, ra,* devant lesquels s'ajoutent pour les modes *ne, na, ba, ha, ga;* de plus il y a des prépositions formant avec le verbe un composé, et se conjuguant de la même manière.

Les racines sont généralement monosyllabiques ; quelquefois elles sont allongées, par exemple *gar, gari,* faire ; *gub, gubba,* disparaître ; mais généralement elles se composent d'une seule syllabe, par exemple *lal,* peser ; *ram,* mesurer ; *nak,* boire ; *hā,* fuir ; *bat* ou *batga,* mourir ; *din,* vivre ; *ka,* dire ; *git, gidda,* être long ; *gin,* être ; *dup,* planter ; *sē, semu,* donner ; *di,* accomplir ; *ē,* nommer ; *dan,* être grand ; *gap,* fendre ; *ir,* dépouiller, etc. Beaucoup de ces éléments rappellent des racines aryennes.

Les factitifs se forment par le redoublement de la racine, ce qui est inusité dans les autres langues ; par exemple *gam,* être incliné ; *gamgam,* fléchir ; *gul,* être soumis ; *gulgul,* soumettre ; *gen,* être ; *gengen,* établir, etc.

La négation se forme par *nu;* encore ici on remarque une notable différence avec les langues touraniennes, qui, en grande partie, ont un verbe négatif. La négation se place

ici directement devant le verbe; par exemple, *śi* signifie corne, pointe; *di*, accomplir; *śidi* veut dire diriger, parfaire; quand du reste le verbe est ainsi composé, le substantif et la négation précèdent tous les préfixes du verbe.

Nous donnons pour exemple le verbe *ti*, prendre :

Enti ou *unti*, je prends.
Munti, tu prends.
Inti, il prend (m. f.).
Enties, nous prenons.
Menties, vous prenez.
Inties, ils prennent (m. f.).

Les préfixes s'ajoutent de la même manière; seulement, la place du pronom personnel dans tous les cas est encore obscure.

Les pronoms sont *en*, moi; *men* ou *zamen*, toi. Les pronoms du pluriel ne sont pas encore connus.

L'interrogatif est *aba*, qui?

La formation des mots secondaires est difficile à comprendre; néanmoins les abstraits et les noms de qualité se forment également par un préfixe *nam;* par exemple *adda*, père, *namadda*, paternité; *gula*, grand, *namgula*, grandeur; *tur*, petit et fils, *namtur*, petitesse et filiation; *anna*, Dieu, *namanna*, divinité; *ursak*, héros, *namursak*, héroïsme, etc. Par tout ce qui précède on voit qu'on a affaire à un idiome d'une nature spéciale, et qui, à cause de sa haute antiquité, est d'une importance de premier ordre pour l'histoire des langues. M. Oppert, en terminant, insiste sur le caractère incomplet de nos connaissances au sujet du *sumérien;* il avoue que beaucoup de points résistent encore aux efforts que depuis de longues années il a tentés pour pénétrer le mystère qui les dérobe à nos yeux. Voici la traduction d'un formulaire d'exorcismes traduit des deux langues sumérienne et accadienne (assyriennes). M. Oppert croit superflu d'insister sur l'immense difficulté qu'ont offerte et que continuent à offrir, non pas seulement les originaux, mais les traductions écrites dans la langue assyrienne. Il va sans dire que

ces versions doivent d'abord être comprises avant qu'on puisse penser à analyser les originaux sumériens.

FORMULES D'EXORCISMES EN SUMÉRIEN ET EN ASSYRIEN.

(*Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. II, pl. XVII, XVIII.)

Incantation :

Le dieu malfaisant, le démon malfaisant, le démon du désert, le démon de la tête, le démon de la mer, le démon de l'idole malfaisante, le destructeur des. . . . ., la région malfaisante qui se dépeuple d'elle-même, le vêtement du corps qui touche à un corps possédé par le démon malfaisant,

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

Le démon brûlant qui dévore l'homme, génie qui sème l'inimitié, le démon malfaisant,

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

La bayadère qui ne guérit pas un cœur malade (?), la prêtresse d'Anou qui ne sert pas, au soir du commencement, au mois non parfait, le *lakip* qui n'entre pas dans sa demeure (deux lignes incompréhensibles),

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

Qu'ils n'existent pas, qu'ils ne prospèrent pas! Le germe (?) de l'ulcère, la tumeur, l'excroissance, l'excoriation (littéralement la flagellation), le charbon, l'ulcère qui gagne, l'ulcère malfaisant,

Esprit du ciel, souviens-t'en !
Esprit de la terre, souviens-t'en!

La maladie de la poitrine, la maladie du cœur, le battement du cœur, la douleur de la bile malade, la douleur de la tête, la dyssenterie malfaisante, la vision terrifiante, l'ul-

cération des reins, la douleur de l'urine, l'oppression qui ne s'enlève pas, le songe qui n'est pas joyeux,

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

Quand quelqu'un fabrique une image humaine, la face de mauvais augure, l'œil de mauvais augure, la bouche de mauvais augure, la langue de mauvais augure, la lèvre de mauvais augure, le nez de mauvais augure,

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

La nourrice dont la mamelle est flasque, la nourrice dont la mamelle est amère, la nourrice dont la mamelle est blessée, la nourrice qui meurt de la blessure de sa mamelle;

L'enceinte dont l'embryon sort, l'enceinte dont l'embryon se fend, l'enceinte dont l'embryon pourrit, l'enceinte dont l'embryon ne prospère pas,

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

La fièvre douloureuse, la fièvre grave, la fièvre qui n'abandonne pas l'homme, la fièvre qui ne sort pas, la fièvre qui ne cesse pas, la fièvre maligne,

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

La peste (*namtar*[1]) douloureuse, la peste forte, la peste qui n'abandonne pas l'homme, la peste qui ne sort pas, la peste qui ne cesse pas, la peste maligne,

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

La douleur de la poitrine malade, la douleur des *kuzat*, la douleur qui ne s'en va pas, la douleur des veines (*bibat*), la douleur qui ne cesse pas, la douleur maligne,

[1] *Namtar*, mot sumérien passé dans l'assyrien.

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

La phthisie du poumon qui monte malignement dans la bouche, la pituite de la phthisie qui s'échappe malignement des pustules à l'anus, les pustules sur le corps, la perte de l'ongle, le prépuce humecté, la gangrène sénile, le lien du bois flottant (très-obscur, la paralysie?), la lèpre qui couvre le corps, la nourriture qui abîme le corps de l'homme, l'eau qui étant abreuvée s'absorbe (en hydropisie?), la poussière que le poumon ne peut rejeter (?) (suit une ligne inintelligible),

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

Le froid qui endurcit la terre (?), la chaleur qui fend le corps de l'homme, les décisions du chef des..... (?) qui frappe les hommes à l'improviste, la soif malfaisante qui engendre les pestes[1], ...

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

(Les dix formules qui précèdent sont rédigées dans les deux langues; six autres, qui suivent, ne sont conservées qu'en sumérien. Quelque difficile qu'il soit pour nous de traduire les textes de cette langue, nous voyons bien que dans la troisième il s'agit d'invocations contre la faim et les malheurs des prisonniers :)

Quand un homme meurt dans la prison de faim, quand un homme meurt dans la prison de soif (deux lignes obscures), quand, enfoui dans la terre, un homme périt et meurt, quand dans le désert un homme meurt de faim, quand dans le désert le soleil le brûle, quand quelqu'un n'a pas d'esclave pour épouse, quand quelqu'un n'a pas de libre pour épouse, quand un homme laisse la mémoire d'un nom entaché,

[1] Ces passages sont conservés à moitié en assyrien, et à moitié en sumérien, le document étant mutilé. Ce terme ne se trouve pas dans la traduction.

quand il ne laisse pas de nom, quand un homme ne peut supporter la faim, quand il tombe malade au commencement d'un mois incomplet,

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

(La sixième formule traite des incubes et succubes, des *lil* et des *lilith*, lesquels se sont conservés dans la démonologie du moyen âge, des vampires, mais elle ne prête pas à la traduction sans analyse. Après cette formule, il se trouve une longue interruption, car plus de la moitié de la troisième colonne manque entièrement, et l'autre moitié n'est conservée que dans l'original touranien. Il y est question de la protection de la maison, dont toutes les parties sont dénombrées, la colonne, le chapiteau, la porte et autres.

La quatrième colonne contenait les invocations contre l'incendie, la peste. Nous voyons ensuite une longue formule contre les désastres causés par la mer, les eaux de l'Euphrate et du Tigre; puis il est demandé que la montagne de l'occident et la montagne de l'orient, la montagne fuyante (le glacier?) ferment leurs gouffres. La fin est presque intacte dans les deux idiomes; en voici la traduction :)

Que la déesse de l'abîme, l'épouse de Nin-a su, fasse tourner le regard de ce dernier vers un autre lieu! Que le démon malfaisant sorte, et qu'il se plonge dans d'autres régions. Que l'idole de la joie, le génie de la joie, demeure dans son corps!

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

Que le dieu Itak, le grand effluve, l'incube suprême des dieux, se plonge, comme le dieu qui l'a engendré (en sumérien, le dieu du sommet de la tête), dans la tête, pour qu'il vive! Que jamais il ne s'en sépare!

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

L'homme mortel qui fait des sacrifices, que le pardon et la paix coulent devant lui comme le cuivre fondu! Cet homme, que Samas (le soleil) le fasse vivre! Merodach, le fils aîné des ondes, assure, lui, la paix et le bonheur!

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'Académie de Lisbonne. *Memorias da Academia real das sciencias de Lisboa,* classe de sciencias mathematicas, physicas e naturaes. Nova serie, tomo IV, parte I. Lisboa, 1867, in-4°.

— *Lendas da India* por Gaspar Correa, publicadas de ordem da classe de sciencias moraes, politicas e bellas lettras da Academia real das sciencias de Lisboa e sob a direcção de Rodrigo José de Lima Felner, etc. Livro quarto, tomo IV, parte II. Lisboa, 1866, in-4°.

— *Subsidios para a Historia da India portugueza* publicados de ordem da classe de sciencias moraes, politicas e bellas lettras da Academia real das sciencias de Lisboa, etc. Lisboa, 1868, in-4°.

— *Portugaliæ monumenta historica* a sæculo octavo post Christum usque ad quintum decimum, jussu Academiæ scientiarum Olisiponensis edita. Diplomata et chartæ, vol. I, fasc. I et II; — leges et consuetudines, vol. I, fasc. V et VI. Olisipone, 1866-1869, grand in-folio.

— *Historia dos soberanos Mohametanos* das primeiras quatro dynastias, e de parte da quinta, que reinarão na Mauritania, escripta em arabe por Abn-Mohammed Assaleh, filho de Abdel-halim, natural de Granada, e traduzida, e annotada por Fr. José de Santo Antonio Moura. Lisboa, 1828, petit in-4°, 454 pages.

Par la Société. *Zeitschrift der D. M. G.,* tome XXVI, cahier I et II. Leipzig, 1872, in-8°.

Par la Société. *Journal of the american oriental Society*, t. X, n° I. New Haven, 1872, in-8°.

Par le rédacteur. *Indian antiquary*, edited by Jas. Burgess, part X, october 1872. Bombay, in-4°.

Par la rédaction. *The Academy*, n° 59, friday, november, I. London, 1872, in-4°.

Par l'auteur. *An arabic-english lexicon*, etc., composed by E. W. Lane, book I, part IV, ص - س. London, 1872, grand in-4°.

Par l'auteur. *Droit musulman*. Recueil de lois concernant les musulmans schyites, par A. Querry, consul de France à Tébriz, tome II. Paris, 1872, grand in-8°, 699 pages.

Par l'auteur. *Histoire de l'église latine de Constantinople*, par M. Belin, consul général près l'Ambassade de France à Constantinople, etc. (extrait du *Contemporain*). Paris, 1872, in-8°, 197 pages, 3 planches.

Par l'auteur. *Kitâbi destoûri sokhan*, par Mirza Habîb, professeur de persan au collége de Galata-Séraï. Constantinople, 1872, in-8°, ١٧٨ pages.

Par l'auteur. *Chrestomathie cochinchinoise;* recueil de textes annamites publiés, traduits et transcrits en caractères figuratifs par Abel Des Michels, premier fascicule. Paris, 1872, in-8°, xv-27-47-67 pages.

Contributions towards the materia medica and natural history of China, by Frederic Porter Smith. Shanghaï, 1871, vii et 237 pages in-4° (Londres, chez Trübner).

L'auteur de cet ouvrage est membre de l'excellente et bienfaisante société de missionnaires-médecins en Chine. Il a longtemps résidé dans les provinces de la Chine centrale et a employé tous ses loisirs à étudier les ouvrages des anciens naturalistes chinois (le Pentsao et autres) et à faire une collection de la *materia medica* actuelle de la Chine pour pouvoir définir la nature et décrire le mode de préparation des mé-

dicaments usités et accessibles dans le pays. Il s'est servi de tous les travaux que les Européens ont publiés sur ces matières, et parmi ceux qu'il énumère se trouvent bien des traités et notices imprimés en Chine et entièrement inconnus en Europe. D'autres sources, comme les travaux sur la matière médicale dans l'Inde et les rapports annuels des inspecteurs européens des douanes maritimes de la Chine, ont fourni un contingent inattendu et considérable de faits.

Il est résulté de ce travail un livre des plus instructifs, destiné par l'auteur principalement aux médecins européens en Chine et à leurs élèves indigènes, mais si plein de faits sur la botanique chinoise, sur les noms anciens et modernes des plantes et des minéraux, sur la provenance des diverses substances, sur leur préparation pharmaceutique et commerciale, sur leurs effets médicaux, qu'il doit intéresser un grand nombre de personnes en Europe. Le volume contient à peu près un millier d'articles arrangés alphabétiquement d'après les noms européens des objets. Les articles sont généralement courts, et quelques-uns seulement dépassent une page d'impression, fort serrée il est vrai; l'auteur a évidemment voulu être bref et concentrer autant de faits que possible dans l'espace qu'il s'est alloué.

J. M.

JOURNAL ASIATIQUE.

FÉVRIER-MARS 1873.

ʿABD AR-RAZZÂQ

ET SON TRAITÉ DE LA PRÉDESTINATION ET DU LIBRE ARBITRE,

PAR M. S. GUYARD.

I

Kamâl ad-dîn ʿAbd ar-Razzâq Abou ʾl-ghanâim ben Djamâl ad-dîn al-Kâschî as-Samarqandî, docteur soufi, n'est encore connu en Europe que par son vocabulaire des termes soufis, dont M. Sprenger a donné une bonne édition[1], en 1845. En ce qui concerne l'auteur, M. Sprenger s'est contenté de dire qu'à un endroit de son dictionnaire bibliographique[2] Hadji Khalfa place sa mort en l'an 887 de l'hégire, mais que cette date ne peut être exacte, car, dans la notice même des *Iṣṭilâhât aṣ-Ṣoûfiyyah*, Hadji Khalfa mentionne un commentaire de cet

[1] *'Abdu-r-Razzâq's Dictionary of the technical terms of the Sufies*, edited in the arabic original. Ce vocabulaire ne renferme que la première partie de l'ouvrage. De Hammer a donné une analyse de la seconde partie, dans les *Jahrbücher der Literatur*, t. LXXXII, p. 68.

[2] T. II, p. 175.

ouvrage, composé par Schams ad-dîn Ghafâri, lequel mourut en 834, et, de plus, il est notoire que Djordjânî, mort en 812, a incorporé le vocabulaire de ʿAbd ar-Razzâq dans son Livre des définitions. M. Sprenger ajoute que, d'après une note de M. Thomson[1], ʿAbd ar-Razzâq aurait écrit pendant le règne d'Aboû Saʿîd, de la première dynastie mogole, c'est-à-dire entre 1316 et 1335 (716-736 de l'hégire)[2]. Nous allons chercher à compléter ces renseignements, en mettant à profit les sources qui nous ont été accessibles.

Hadji Khalfa fixe en effet la mort de ʿAbd ar-Razzâq à l'année 887, et cela à plusieurs reprises; mais ailleurs[3] il donne une autre date, 730 (1329 de J. C.), qui doit être la véritable, car elle tombe justement entre les années 1316 et 1335, et nous verrons que M. Thomson ne s'est pas trompé en avançant que ʿAbd ar-Razzâq vécut sous le règne du prince mogol désigné plus haut[4].

[1] Voyez la traduction anglaise des *Akhlâqi Djalâlî*, introd. p. 20-21, note. M. Thomson n'indique pas la source à laquelle est emprunté son renseignement.

[2] De Hammer avait déjà supposé que notre auteur était né au milieu du VIIe siècle de l'hégire et devait être mort au commencement du VIIIe. Il se fondait sur ce que le vizir Raschîd ad-dîn, auquel ʿAbd ar-Razzâq a dédié son commentaire du *Manâzil as-Sâirîn*, pouvait bien être l'illustre auteur de l'histoire des Mongols. (Cf. *Jahrbücher der Literatur*, t. LXXXII, p. 62.)

[3] T. IV, p. 427.

[4] On peut maintenant se demander d'où provient une différence aussi considérable entre les données de Hadji Khalfa. Elle résulte vraisemblablement de ce que Hadji Khalfa, par inadvertance, a confondu notre docteur Kamâl ad-dîn ʿAbd ar-Razzâq as-Samarqandî avec son

D'Herbelot consacre un article à notre auteur, au mot *Caschi*, qui est, dit-il, « le surnom de Kemaleddin Abulganem Abd alrazzák Ben Gemaleddin, docteur célèbre, dont Jaféi a écrit la vie dans la section 107e, où il le range parmi les saints musulmans. Il est auteur de plusieurs ouvrages, et entre autres de celui qui est intitulé *Estelahah al-Sofiah* « Des usages et des façons de parler des Sofis, » ou religieux musulmans, dont il a été un des principaux chefs. Celui qui porte le titre de *Menazel al-Sairin* « Les gîtes des voyageurs, » est un autre livre spirituel du même auteur. *Tavilat al-Coran al-Hakim* « Les Gloses sur l'Alcoran, » sont encore de lui, et on les trouve dans la Bibliothèque du Roi, n° 641. Le Rabi al-Abrar rapporte que ce docteur, qui était l'oracle de son temps, prêchant un jour à Médine, un contemplatif se retira dans un coin de la mosquée pour y méditer, sans prêter aucune attention aux discours de Caschi. Un des auditeurs lui ayant demandé pourquoi il n'écoutait pas comme les autres, cet homme spirituel lui répondit : « Quand le « Maître parle, il n'est pas raisonnable de prêter « l'oreille à ce que dit le serviteur. »

Il y a plusieurs inexactitudes dans cette notice.

homonyme, l'historien Kamâl ad-dîn 'Abd ar-Razzâq as-Samarqandî, auteur de la chronique bien connue qui a pour titre *Matla' as-sa'dein*. (Cf. *Not. et Extr. des mss.* t. XIV, 1re partie.) Cet historien, né à Hérat en 816 de l'hégire, mourut précisément en 887. Quatremère a donné une notice sur cet auteur, dans son Mémoire sur le sultan Schâh-Rokh, extrait du *Matla' as-sa'dein*. (Cf. *Journal asiatique* de 1836, t. II, p. 196 et suiv.)

Tout d'abord, Yâfiʿî n'a point écrit la vie de ʿAbd ar-Razzâq. L'erreur de d'Herbelot vient de ce qu'il a pris le *Rawḍh ar-rayâhîn* de Yâfiʿî pour une biographie des saints musulmans[1], alors que c'est simplement un recueil d'anecdotes, comme le montre, d'ailleurs, le titre complet : *Rawḍh ar-rayâhîn fî ḥikâyât aṣ-ṣâlihîn.* En second lieu, il est bien question de ʿAbd ar-Razzâq dans l'ouvrage de Yâfiʿî, mais c'est à l'anecdote 106ᵉ, et non à la 107ᵉ, et cette anecdote est précisément celle qui est rapportée par d'Herbelot, d'après le *Rabîʿ al-Abrâr*, ou plutôt, croyons-nous, d'après son abrégé, le *Rawḍh al-Akhyâr.* D'Herbelot omet de faire observer que tout le sel de la réponse du dévot à son interlocuteur est dans un jeu de mots sur le nom de ʿAbd ar-Razzâq (Serviteur du Dispensateur de toutes choses = Serviteur de Dieu). Le dévot, montrant les auditeurs, s'écrie : « Voilà ceux qui écoutent le Servi-« teur de Dieu (ʿAbd ar-Razzâq), » puis se montrant : « Et voici celui qui écoute la parole de Dieu (ar-« Razzâq), et non celle de son serviteur[2]. » Enfin, les gloses de notre auteur sur le Koran n'existent pas à la Bibliothèque nationale, et l'ouvrage intitulé *Manâzil as-Sâirîn* a pour auteur ʿAbd Allah ben Mohammed ben Ismaʿîl al-Anṣârî al-Herawî. ʿAbd ar-Razzâq n'en est que le commentateur[3].

[1] *Bibl. Or.* au mot *Raoudh alraiahin.*

[2] Voici le texte de ce passage du *Rawḍh ar-rayâhîn* : هناك من يسمع من عبد الرزّاق وهنا من يسمع من الرزّاق لا من عبده

[3] Cf. Hadji Khalfa, t. VI, p. 129.

On trouve quelques détails sur ʿAbd ar-Razzâq dans le *Nafahât al-ons* de Djâmî. Nous allons les traduire, et, bien qu'ils soient fort peu circonstanciés et ne nous apprennent ni la date de la naissance de notre docteur, ni celle de sa mort, ils nous permettront, néanmoins, de fixer avec certitude l'époque à laquelle il appartient[1].

« Le scheikh Kamâl ad-dîn ʿAbd ar-Razzâq, de Kâsch (Dieu ait pitié de lui!), était disciple de Noûr ad-dîn ʿAbd aṣ-Ṣamd. Il était également versé dans les sciences religieuses et dans les sciences philosophiques[2], et l'on a de lui plusieurs ouvrages, tels que le commentaire sur le Koran intitulé *Ta'wîlât*, ou Gloses, le Livre des termes techniques des Soufis (*Iṣṭilâhât aṣ-Ṣoûfiyyah*), le commentaire du *Foṣoûṣ al-hikam*, et celui du *Manâzil as-Sâirîn*. En outre, il a composé différents autres traités. Contemporain du scheikh Rokn ad-dîn ʿAlâ ad-dawlah, il fut en controverse et eut une polémique avec lui, au sujet de l'unité de l'Être[3]; ils échangèrent à ce propos

[1] Nous traduisons d'après le ms. persan n° 112 de l'ancien fonds, folio 167 v°.

[2] Nous paraphrasons ainsi les mots علوم ظاهر و باطن, qui signifient : sciences de l'extérieur et de l'intérieur. On sait que, dans le langage technique, la connaissance littérale de la religion est dite ظاهر, ou extérieure, et que son interprétation, au moyen de la théologie et de la philosophie, est appelée علم باطن, science intérieure ou science de l'intérieur.

[3] C'est-à-dire au sujet de l'unité de Dieu, que ʿAbd ar-Razzâq entendait en ce sens que Dieu est tout, que l'univers est une émanation de sa substance, tandis que Rokn ad-dîn, fervent sunnite,

quelques écrits. Un jour que le scheikh Kamâl addîn ʿAbd ar-Razzâq accompagnait l'émir Iqbâl Sîstânî sur la route de Sultaniyyeh[1], il interrogea ce dernier sur la question de l'unité de l'Être, et, l'ayant reconnu très-compétent dans cette matière, il lui demanda quelle était l'opinion de son maître spirituel[2] sur le scheikh Mohyî ad-dîn ʿArabî[3], et ce qu'il pensait de ses enseignements. L'émir répondit que son maître tenait en grande estime Mohyî addîn, comme savant, mais croyait qu'il était dans l'erreur en affirmant que Dieu est l'Être absolu[4], et qu'il ne pouvait approuver cette doctrine. ʿAbd ar-Razzâq répliqua là-dessus que la source de toute la science de Mohyî ad-dîn était cette parole même; qu'il n'avait rien dit de mieux. « Je m'étonne, pour« suivit-il, que ton scheikh puisse la nier, car cette « doctrine a été celle de tous les prophètes et de tous « les saints. » L'émir Iqbâl ayant informé son scheikh de cette conversation, celui-ci lui écrivit que, dans toutes les sectes religieuses qu'il connaissait, per-

l'entendait en ce sens que Dieu est unique, mais n'a rien de commun avec sa création.

[1] Cette ville venait d'être fondée par Oldjaïtou, père d'Aboû Saʿîd.

[2] Il s'agit du scheikh Rokn ad-dîn.

[3] Le texte porte Aʿrâbî; mais c'est une leçon fautive. Il est inutile d'insister sur le célèbre personnage dont parle Djâmî. Ce docteur mourut en 638 de l'hégire (1240 de J. C.), et il est auteur de l'ouvrage cité plus haut, *Foṣoûṣ al hikam*, sur lequel ʿAbd ar-Razzâq a écrit un commentaire. Fluegel a édité son vocabulaire de termes soufis, mais d'après un seul manuscrit. Aussi le texte en est-il très-incorrect.

[4] C'est-à-dire créateur et création, à la fois.

sonne n'avait jamais osé soutenir de pareilles abominations, et qu'en y réfléchissant bien, on conviendrait que le matérialisme et le nihilisme[1] étaient encore préférables à cette croyance; que d'ailleurs on avait beaucoup écrit pour réfuter les doctrines de ce genre.

« Lorsque le scheikh Kamâl ad-dîn ʿAbd ar-Razzâq apprit cela, il adressa une lettre au scheikh Rokn ad-dîn ʿAlâ ad-dawlah, et celui-ci y répondit. Nous transcrivons textuellement ces deux lettres. »

Suit, en effet, une longue missive de ʿAbd ar-Razzâq, que nous nous contenterons d'analyser.

ʿAbd ar-Razzâq, après avoir accablé de compliments son adversaire, lui mande qu'ayant lu son ouvrage intitulé ʿ*Orwah* il y avait rencontré certaines opinions qu'il ne pouvait partager; qu'ensuite, lorsque l'émir Iqbâl lui avait appris que le scheikh ʿAlâ ad-dawlah désapprouvait la doctrine de Mohyî ad-dîn touchant l'unité de Dieu, il avait répondu que tous les scheikhs qu'il avait vus et entendus étaient du même avis qu'Ibn al-ʿArabî, mais que ʿAlâ ad-dawlah s'en écartait dans son ouvrage précité. « J'apprends, aujourd'hui, continue ʿAbd ar-Razzâq, que, sur ces simples paroles, le scheikh

[1] Le texte porte مذهب طبيعيّة ودهريّة. On appelait طبيعيّة, ou naturalistes, des philosophes qui s'occupaient principalement des sciences physiques et rejetaient la croyance à l'immortalité de l'âme. Les دهريّة, comme l'indique leur nom, croyaient aussi que tout finit après la mort. (Voyez Schmölders, *Essai sur les écoles philosophiques des Arabes*, p. 117 et 120.)

s'est emporté contre moi, m'a insulté et traité d'infidèle. Cela me paraît étrange de la part d'un derviche. Moi, qui n'ai jamais eu affaire avec lui[1], comment peut-il m'accuser d'être un mécréant? Quoi qu'il en soit, je ne récriminerai pas et me bornerai à me justifier. » Alors ʿAbd ar-Razzâq rappelle à son adversaire que les hommes se divisent en trois catégories. Il y a, premièrement, les mondains, ou hommes du نفس (de la passion), qui vivent dans l'insouciance des mystères de la création. Ensuite viennent les religieux, ou hommes du عقل (de la raison), dont la raison, déjà purifiée, contemple Dieu, mais seulement dans ses attributs extérieurs. Enfin viennent les extatiques, ou hommes du روح (de l'esprit), qui, se débarrassant des attributs, voient Dieu face à face, dans son essence même, qui est le substratum de toute la création et l'unité mystique appelée وحدة. A cet endroit, ʿAbd ar-Razzâq énumère tous les saints personnages qu'il a connus et qui, tous, pensaient comme lui, y compris Noûr ad-dîn, son maître. ʿAlâ ad-dawlah réplique, dans sa lettre, que, lui aussi, il a connu Noûr ad-dîn et que celui-ci, loin d'admettre la doctrine d'Ibn al-ʿArabî, proscrivait les œuvres de ce docteur. Il raconte qu'un jour Noûr ad-dîn, ayant surpris deux de ses disciples lisant le *Foṣouṣ al-hikam*, leur avait arraché des mains le volume et l'avait déchiré sous leurs yeux.

[1] Nous verrons plus loin que ʿAbd ar-Razzâq ne s'était jamais rencontré avec le scheikh ʿAlâ ad-dawlah.

Quoi qu'il en soit de cette dispute, elle nous offre un moyen de déterminer l'époque de la vie de ʿAbd ar-Razzâq. Notre auteur était contemporain du scheikh ʿAlâ ad-dawlah. Ce personnage, qui a pour autres noms Ahmed ben Mouṣṭafa ben Ahmed al-Binnâ as-Simnânî, composa le célèbre *Kitâb al-falâh*, ou Livre de la prospérité, dans lequel il traite de l'observation des pratiques religieuses, et joua un rôle actif dans les négociations entamées entre Tschoubân, généralissime d'Aboû Saʿîd, fils d'Oldjaïtou, et ce prince, après que celui-ci eut fait assassiner le fils de Tschoubân. Le puissant généralissime alla lui-même à Simnân et chargea ʿAlâ ad-dawlah de se rendre auprès du sultan, pour obtenir que les assassins lui fussent livrés[1]. C'est donc sous le règne d'Aboû Saʿîd que vivait ʿAbd ar-Razzâq, et il était bien contemporain de Raschîd ad-dîn, comme le soupçonnait de Hammer.

Un autre détail nous permet de fixer aux environs de l'année 1321 l'entrevue de ʿAbd ar-Razzâq avec Iqbâl Sîstânî, sur la route de Sultaniyyeh. On a vu, effectivement, que ʿAbd ar-Razzâq venait de terminer la lecture de l'ouvrage de ʿAlâ ad-dawlah, qu'il nomme ʿ*Orwah*. Le titre complet de cet ouvrage est عروة لاهل الخلوة والجلوة, et Simnânî le composa en 1321[2]. ʿAbd ar-Razzâq lui écrivit même, à ce sujet,

[1] Voyez *Bibl. Or.* au titre *Abou Saïd, ben Algiaptou*, p. 31, 1re colonne.

[2] Cf. *Catalogue of the arabic, persian and turkish Mss. in the library of Trinity College*, by E. H. Palmer, p. 116.

une lettre dans laquelle il lui fait part de ses objections. Une copie de cette lettre est conservée dans la bibliothèque du Trinity College[1], à Cambridge, avec la réponse de Simnânî, réponse fort peu courtoise, paraît-il, à en juger d'après ce qu'en dit un autre biographe des docteurs soufis, le Qâdhî Noûr Allâh de Schouster, dans son *Madjâlis al-mou'minîn*[2].

Noûr Allâh reproduit en partie, dans cet ouvrage, la notice de Djâmî ci-dessus traduite. Cependant, comme il entre dans quelques considérations intéressantes sur ʿAbd ar-Razzâq et sur son adversaire, nous en donnerons également une version[3].

« Le scheikh très-savant, très-habile dans l'art de résoudre les questions difficiles, ʿAbd ar-Razzâq de Kâsch (Dieu sanctifie son tombeau vénéré!) était également versé dans les sciences religieuses et dans les sciences philosophiques. L'auteur du *Djâmiʿ al-asrâr*[4], bien qu'il ne fût point d'accord avec le scheikh Mohyî ad-dîn sur plusieurs points et eût démontré, en s'appuyant sur la raison, la tradition et la ré-

[1] Voyez E. H. Palmer, *loco supra laud.*

[2] Sur cet auteur et sur son ouvrage, voyez Malcolm, *Histoire de Perse*, t. IV, p. 132 et suiv. de la traduction française.

[3] M. W. Wright a eu l'extrême obligeance de nous envoyer une copie du passage en question du *Madjâlis al-mou'minîn*, d'après le ms. persan Add. 26, 716, folio 331 v°, du Musée Britannique, qu'il a comparé avec le ms. Add. 23, 541, folio 364 v°. Nous lui en témoignons ici notre vive reconnaissance.

[4] Cet ouvrage est probablement le commentaire du *Manâr al-anwâr* qui a pour auteur Qiwâm ad-dîn Kâkî. (Cf. Hadji Khalfa, t. VI, p. 122.)

vélation, l'erreur des interprétations qu'avait données de ces points le scheikh [ʿAbd ar-Razzâq], ajoute cependant (et au-dessus de tous les savants, il y a Un Savant) que, dans la plupart des questions, il n'avait pu que louer le scheikh ʿAbd ar-Razzâq, qu'il reconnaissait la justesse de ses explications, et demandait à Dieu, le Très-Haut, la grâce d'atteindre à son niveau.

« ʿAbd ar-Razzâq a composé de nombreux ouvrages, parmi lesquels le commentaire [du Koran] intitulé *Ta'wîlât*, le livre des termes techniques des Soufis, le commentaire du *Foṣoûṣ al-hikam*, etc. Contemporain du scheikh ʿAlâ ad-dawlah Simnânî, il fut en controverse et eut une polémique avec lui, par correspondance[1], au sujet de l'unité de l'Être; ils échangèrent à ce propos plusieurs lettres dont on trouve un spécimen dans le *Nafâhât al-ons*[2] de Djâmî. Selon toute apparence, le scheikh ʿAlâ ad-dawlah n'apporta dans cette dispute qu'un malveillant esprit de contradiction, et ne souleva que des réclamations mal fondées. Pour en citer un exemple, le scheikh ʿAbd ar-Razzâq ayant objecté[3]

[1] Nous rendons ainsi le mot غائبانه qui signifie proprement « sans se voir, à distance ». On peut conclure de ce mot que ʿAbd ar-Razzâq n'eut jamais d'entrevue avec son adversaire.

[2] Voyez plus haut, p. 131.

[3] Probablement dans la lettre dont il existe une copie au Trinity College; plus bas il s'agit de la réponse de ʿAlâ ad-dawlah à cette lettre. Une phrase, à la fin de cette notice, peut faire supposer que Noûr Allâh n'avait pas vu l'original de cette réponse, mais en avait seulement lu une analyse.

à un argument dirigé par le scheikh ʿAlâ ad-dawlah, dans son ouvrage intitulé *ʿOrwah*, contre l'unité de l'Être, que cet argument manquait de solidité, qu'il n'était pas conforme aux règles de la logique, le scheikh ʿAlâ ad-dawlah lui répondit grossièrement et ajouta que, lorsqu'il trouvait une proposition qui convenait à son sujet, qui satisfaisait son esprit, et à laquelle Satan ne pouvait rien répliquer, il s'en contentait; que peu lui importait qu'elle fût, oui ou non, selon les règles de la logique. Voilà à quoi se réduisait sa réponse. Or, il est évident pour quiconque a tant soit peu de bon sens que dès qu'un argument n'est pas façonné sur le modèle exact d'un syllogisme bien établi, cet argument est stérile, que dis-je! sans la moindre valeur démonstrative. Un enfant peut le détruire, à plus forte raison, Satan. Par conséquent, cet argument ne peut convenir au sujet ni satisfaire l'esprit. Et, si d'obstinés[1] docteurs de la loi profèrent de semblables paroles, c'est qu'ils s'imaginent que la logique ne peut servir qu'aux philosophes, qu'elle est en contradiction avec la foi, et qu'il est illicite de s'en occuper. Bien plus, ainsi que l'a fait observer Schaharzoûrî, dans son Histoire des Philosophes, d'après Aboû ʿAlî ʿIsâ ben Zarʿah[2], de pareils discours ne peuvent être tenus,

[1] Nous adoptons la variante جامس. Le ms. Add. 26,716 porte حامس.

[2] Ce personnage est l'auteur d'une *Maqâlah*, adressée à ses amis, dans laquelle il défend ceux qui s'appliquent à la philosophie du reproche d'irréligion et d'athéisme. (Voyez la *Bibl. Or.* au mot *Issa ben Ishak Ebn Zeraat.*)

en réalité, que par des gens dont l'intention est de médire de la religion et de l'attaquer. Car nier la logique et l'opportunité de l'emploi de ses règles dans la discussion et la démonstration [de questions religieuses], cela revient à dire que la religion ne peut résister à la discussion et à l'examen; c'est dire que ceux qui soutiennent la religion ressemblent à un individu qui, croyant avoir dans la main des pièces de fausse monnaie, se cacherait des essayeurs de l'époque et des changeurs du bazar de l'opinion, et ne montrerait ces pièces de monnaie qu'aux gens incapables de distinguer le bon du mauvais, l'entier du défectueux. A moins qu'on ne prétende que le scheikh ʿAlâ ad-dawlah a voulu dire par ces paroles que, lorsque la vérité d'une chose est établie par la révélation, si l'on n'en a pas de preuves raisonnables, on doit se passer de preuves (étant donné que ces gens, « les docteurs de la loi, » emploient les démonstrations uniquement pour familiariser leurs disciples avec la discussion, et non pour baser sur elles la vérité d'une chose). Mais nous avons la conviction que c'est le malencontreux Iqbâl Nâṣibî[1], l'un des disciples et des traditionnistes du scheikh ʿAlâ ad-dawlah, qui lui a prêté ces paroles déplorables.

[1] Il y a dans le texte اقبال نامقبل ناصبى. Noûr Allâh joue sur le nom d'Iqbâl qui signifie «prospérité», et dont le dérivé مقبل, précédé de نا, signifie «malencontreux». Nous présumons que cet Iqbâl est le personnage que Djâmî a nommé l'émir Iqbâl Sìstânî, c'est-à-dire originaire du Sidjistân.

« Et Dieu seul connaît le fond de ce qui est caché et de ce qui est manifeste. »

Là se bornent les renseignements que nous ayons pu recueillir sur ʿAbdar-Razzâq. Il nous reste maintenant à dire un mot de ses écrits. Djâmî, Noûr Allah et d'Herbelot ne citent de lui que quatre ouvrages : ses gloses sur le Koran, son commentaire du *Foṣoûṣ al-hikam*, celui du *Manâzil as-Sâirîn*[1] et son Livre des termes techniques des Soufis. Hadji Khalfa y ajoute trois ouvrages dont les titres sont : *Laṭâif al-iʿlâm fî ischârât ahl al-ilhâm; Misbâh al-hidâyat* et *Risâlat al-qaḏhâ wa 'l-qaḏar* ou Traité du Décret et de l'Arrêt[2], celui-là même dont nous donnons plus loin la traduction. Enfin, le Musée Britannique possède deux autres ouvrages, non mentionnés par Hadji Khalfa, qui sont : un commentaire sur les questions présentées par Komail, compagnon de Mahomet, à Ali[3], et un traité de métaphysique[4].

Les gloses de notre auteur sur le Koran s'arrêtent, dit Hadji Khalfa, à la XXXVIIIe sourate[5]. Ces gloses sont allégoriques; aussi portent-elles le titre

[1] Sur cet ouvrage et le précédent, voyez Hadji Khalfa, aux mots فصوص et منازل, et la *Bibl. Or.* aux mots *Fossous al-Hekam* et *Menazel al-Sairin.*

[2] Voyez Hadji Khalfa, t. III, p. 429, et pour les ouvrages précédents, t. V, p. 315, et *ibid.* p. 587.

[3] Ces questions ont été publiées à Constantinople. (Cf. *Journal asiatique,* VIe série, t. XIV, p. 83.)

[4] Cf. Catalogue des mss. arabes du Musée Britannique, supplément, p. 452 et 455.

[5] Cf. Hadji Khalfa, t. II, p. 175.

de *Ta'wîlât*[1]. Elles furent composées après le commentaire du *Manâzil as-Sâirîn* et celui du *Foṣoûṣ al-hikam*. Ces trois ouvrages étant remplis d'expressions que ne comprenaient pas les amis non soufis de ʿAbd ar-Razzâq, à leur prière, il écrivit son livre des termes techniques. C'est ce qu'il nous apprend lui-même dans la préface de son livre et ce qu'a répété, après lui, Hadji Khalfa[2].

Arrivons au traité qui fait l'objet de ce mémoire. Les manuscrits en paraissent peu communs, car nous n'en n'avons pas rencontré la mention dans les différents catalogues que nous avons consultés. Celui qui nous a servi nous appartient; il est contenu dans un in-12 de 159 folios, non daté, et sans nom de copiste. Mais ce copiste a dû être lui-même un théologien soufi, car notre manuscrit renferme, outre le traité de ʿAbd ar-Razzâq, plusieurs autres ouvrages, relatifs à la théologie et au mysticisme, transcrits de la même main, et qui ont certainement été réunis à dessein. L'écriture est un neskhî très-fin et très-serré, mais lisible. Des corrections marginales prouvent que chaque copie a été collationnée; mais l'omission des points diacritiques est fréquente. Selon toute apparence, le copiste était persan; sa main ne trahirait pas son origine, que la présence de vers persans, extraits d'auteurs con-

[1] Le mot تأويل, opposé à تفسير, signifie « interprétation allégorique ». (Voyez, à ce sujet, la définition de Djordjânî, dans son *Kitâb at-taʿrîfât*, éd. Fluegel, p. ٥٢.)

[2] Cf. *Iṣṭilâhât aṣ-Ṣoûfiyyah*, p. ٣, et Hadji Khalfa, t. I, p. 325.

nus, et parsemant çà et là quelques feuillets, autoriserait à le conclure. Le traité de ʿAbd ar-Razzâq commence au folio 79 verso, et finit au folio 91 recto. Il a pour titre : رسالة فى القضآء والقدر[1].

Quant à son contenu, il surprendra sans doute certaines personnes. On a si souvent répété que les Soufis étaient fatalistes, qu'il pourra sembler étrange de voir un de leurs docteurs affirmer énergiquement la liberté de l'homme, et consacrer plusieurs chapitres à tenter de la concilier avec la prescience divine. Mais nous rappellerons qu'il n'y a point, à proprement parler, de système philosophique soufi; qu'on peut même être à la fois soufi et orthodoxe. « Ce qui appartient exclusivement au soufisme est précisément, dit Ghazzâlî, ce qu'on ne peut pas saisir par l'étude, mais seulement par le transport, par l'extase[2] »... En d'autres termes, le soufisme suppose la conception immédiate de la vérité par la contemplation directe de l'unité de Dieu. Il est bon d'ajouter, cependant, qu'un des premiers préceptes du soufisme recommande expressément aussi la vérification des *preuves* de l'unité de Dieu, au moyen de l'examen *personnel* et *indépendant*. Schmölders n'a point assez insisté sur ce fait, qui explique la grande divergence des opinions philosophiques

[1] Dans Hadji Khalfa, il porte le titre, un peu différent, de رسالة القضآء والقدر.

[2] Voyez l'*Essai* de Schmölders sur les écoles philosophiques chez les Arabes, p. 55, et cf. les remarques de Schmölders, *ibid.* p. 205 et suiv.

chez les Soufis. Ce fait est, d'ailleurs, hors de doute. Un des disciples de Djoneid, al-Djarîrî, disait : « Quiconque ne connaît point la science de l'unité de Dieu, *avec les arguments sur lesquels elle s'appuie*, glisse avec le pied de l'erreur dans l'abîme de la perdition. » Qoschairî, citant ces paroles, les développe ainsi : « Il veut dire par là que quiconque s'appuie uniquement sur l'autorité d'autrui et ne réfléchit pas lui-même sur les preuves de l'unité s'éloigne du salut et court à sa perte [1]. » Que ce principe du libre examen, imposé comme un devoir aux Soufis, en ait amené certains au panthéisme, voire même au scepticisme, c'est ce que leurs écrits nous démontrent; toujours est-il que la profession de soufisme ne saurait jamais rien faire préjuger des croyances religieuses et philosophiques d'un auteur.

ʿAbd ar-Razzâq n'est pas orthodoxe; mais il est de ceux qui, comme Ghazzâlî, voyant dans l'orthodoxie une *interprétation* étroite et souvent absurde de la religion révélée, cherchent à la révélation une interprétation raisonnable, la trouvent dans la philosophie, et se font un système, sans pour cela rejeter ensuite la foi, qu'ils croient au contraire affermir. ʿAbd ar-Razzâq est panthéiste, mais de ce panthéisme pour lequel Dieu est tout, et non de celui pour lequel tout est Dieu [2]. Et de son panthéisme

[1] Cf. الرسالة القشيريّة فى التصوّف éd. de Boulâq, p. ۴.

[2] C'était le panthéisme de Hallâdj, qui prononça le fameux انا الحقّ « Je suis Dieu » et fut mis à mort pour cela. Tholuck cite, à

même il conclut à la liberté humaine, car, la liberté étant dans la nature divine, elle doit exister aussi dans l'homme, qui est une émanation de la divinité. Il admet que Dieu est l'essence de l'univers; toutefois, reconnaissant dans cette essence des attributs nécessaires, des attributs possibles et des attributs impossibles, il en déduit logiquement qu'il est impossible, par exemple, que Dieu veuille que ce qui est nécessaire soit contingent, ou réciproquement. Dieu prévoit les actions de l'homme comme possibles, il dispose tout d'avance pour que ces actions possibles se réalisent : les actions sont donc en même temps fatales et libres. Dieu sait, il est vrai, d'avance, quelle voie l'homme choisira, mais cela n'empêche pas l'homme de posséder son libre arbitre dont la principale condition est qu'il s'exercera sur les possibles.

Dans son argumentation, ʿAbd ar-Razzâq s'appuie constamment sur des versets du Koran et sur des traditions. On sait, en effet, que le Koran suppose et la prédestination absolue et le libre arbitre. Mais, si Mahomet a tant de fois affirmé le libre arbitre, c'est par pure inconséquence, car il n'entrait pas dans son esprit que Dieu pût subir une contrainte, fût-ce même la contrainte de sa propre nature. Mahomet ne croyait certainement pas au libre arbitre. Comment l'aurait-il concilié avec l'idée qu'il se formait de Dieu, de ce Dieu qu'il avait fait à son

propos du panthéisme, la phrase suivante d'Ouvarof : *Vulgus omnia vult Deos esse, philosophus Deum esse omnia.* (*Ssuffismus*, p. 144.)

image, jaloux de sa puissance, et ne reconnaissant pour toute loi que la réalisation de ses caprices. Aussi le Koran et les traditions établissent-ils ce qu'on peut appeler le dogme du bon plaisir de Dieu. Dieu a fait ce qu'il lui a plu de faire; les hommes n'ont qu'à s'incliner et à abdiquer entre ses mains leur volonté; le nom même de l'*islâm* signifie résignation, abandon de sa volonté. Cependant Mahomet était, d'un autre côté, trop porté à user de son libre arbitre pour ne pas sentir, sinon avouer, que la responsabilité morale repose sur la liberté. C'est pourquoi, toutes les fois qu'il s'agit, non plus d'événements naturels ou d'actes indifférents, mais d'actes moraux, Mahomet s'exprime comme s'il admettait le libre arbitre, et sans plus se préoccuper des assertions opposées à ce principe qu'il a émises antérieurement. Quelque robuste que fût la foi des premiers musulmans, les contradictions perpétuelles du Koran ne pouvaient manquer de les jeter dans la plus grande perplexité. Les traditions nous font assister aux combats qui se livraient, dans leur esprit, entre le bon sens et les croyances déraisonnables que Mahomet leur inculquait. Le prophète était constamment pressé de questions relatives à la prédestination, et d'objections de toute nature. Il y répondait tant bien que mal, avec une visible irritation[1]. Enfin, il paraît avoir, à un moment, reconnu la nécessité de tempérer l'inexorable doc-

[1] Voyez à ce sujet une tradition rapportée par Ghazzâlî et citée par Tholuck, *Ssufismus*, p. 240-241.

trine du fatalisme divin[1], et, en deux endroits du Koran, il suppose que la postérité d'Adam, évoquée par Dieu, fit acte de libre arbitre, une fois pour toutes, se chargea du dépôt de la foi, et engagea ainsi son avenir. Voici l'un de ces passages : « Nous avons proposé au ciel, à la terre, aux montagnes, le dépôt de la foi. Ils ont refusé de s'en charger, ils ont tremblé de le recevoir. L'homme s'en chargea : il se montra injuste et ignorant[2]. » L'autre passage est conçu en ces termes : « Souvenez-vous que Dieu tira un jour des reins des fils d'Adam tous leurs descendants et leur fit rendre un témoignage contre eux-mêmes. Il leur dit : Ne suis-je pas votre Seigneur? Ils répondirent : Oui, nous l'attestons. Nous l'avons fait, afin que vous ne disiez pas, au jour de la résurrection : Nous n'en savions rien[3]. » Mais ces deux versets, imaginés pour donner satisfaction à quelques sceptiques, sont comme perdus dans le Koran. Mahomet n'y insiste pas, et ils paraissent n'avoir produit qu'une impression médiocre sur les

[1] Il faut convenir qu'il restait un refuge à l'esprit contre ce dogme effrayant : la pensée de la miséricorde divine ; toutefois cette pensée ne satisfaisait pas la raison.

[2] Koran, chap. XXXIII, v. 72. M. Kazimirski a traduit : « L'homme s'en chargea, et il est *devenu* injuste et insensé ; » mais le texte n'autorise pas cette traduction. Beidhawî commente ainsi ce passage : « *Il fut injuste,* puisqu'il a (depuis) forfait à son engagement et n'en a pas observé les clauses, et *ignorant* de toutes les conséquences de cet engagement. » — On voit ici que Mahomet blâme l'homme d'avoir fait acte de libre arbitre, et cela vient à l'appui de ce que nous disions plus haut de sa conviction intime, relativement à la liberté.

[3] *Ibid.* VII, 171.

compagnons du Prophète. Plus tard, on leur a accordé quelque attention, surtout en Perse[1]; mais, chose singulière, les théologiens musulmans n'ont pas relevé la déclaration formelle qu'ils contiennent, et n'ont point argué en faveur du libre arbitre de cette explication, grossière sans doute, néanmoins soutenable. L'opinion générale des compagnons de Mahomet a prévalu, à savoir : que Dieu détermine d'avance et à sa guise les actions de chaque homme, les inscrit d'avance à sa charge; qu'ensuite chaque homme les accomplit forcément et inévitablement, et, par cela seul, en assume la responsabilité. Les traditions sont, sur ce point, entièrement d'accord avec le Koran [2].

La théologie orthodoxe, pour rester dans l'esprit du Koran, devait être tout aussi peu explicite sur les moyens de concilier la volonté de Dieu avec celle de l'homme. Il lui suffisait d'affirmer, sans

[1] Les poëtes persans font de fréquentes allusions au jour où chaque homme prit cet engagement avant de venir au monde. Ils nomment ce jour يوم الست. (Cf. *Pend-Nâmeh,* trad. par de Sacy, p. 68 et suiv.) Un certain docteur prétendait se ressouvenir de la réponse qu'il avait faite à Dieu, en ce jour. (Cf. *Bibl. Or.* p. 51, 1re colonne.)

[2] Cf. le travail de M. E. Salisbury intitulé : *Materials for the history of the muhammadan doctrine of predestination and free will,* qui a paru dans le Journal de la Société orientale américaine, t. VIII, p. 105 et suiv. — Ce travail contient quelques citations de poésies antéislamiques sur le destin, le texte et la traduction des principales traditions de Bokkârî et de Moslim, et la traduction de quelques chapitres de Schahristânî, présentant les opinions des différentes sectes hétérodoxes sur le sujet qui nous occupe.

chercher à rien expliquer. On nous permettra de reproduire ici, comme spécimen de la manière dont les orthodoxes ont traité la question, un chapitre de l'*Exposition de la foi musulmane*, par Berkewi, que nous empruntons à la traduction de M. Garcin de Tassy.

« Il faut encore confesser que le bien, le mal, que tout enfin a lieu par l'effet de la prédestination et de la prémotion de Dieu. Que tout ce qui a été et tout ce qui sera est décrété dans l'éternité et est écrit sur la Table conservée[1]. Que rien ne peut y être contraire. Que la foi du croyant, la piété de l'homme pieux et les bonnes œuvres sont prévues, voulues, prédestinées, décrétées par écrit sur la Table conservée, produites, agréées et aimées de Dieu; mais que l'incrédulité des infidèles, l'irréligion des indévots et les mauvaises actions arrivent bien avec la prévoyance de Dieu, avec sa volonté, par un effet de sa prédestination, consignée sur la Table conservée, et par l'opération de Dieu, mais non point avec sa satisfaction et son affection. Que Dieu prévoit, veut, produit, aime, agrée la foi, la piété et tout ce qui est bien; mais qu'il n'aime point et n'agrée point l'infidélité, l'irréligion et tout ce qui est mal, bien qu'il prévoie, qu'il veuille et qu'il opère ces différentes choses. Si l'on demande pourquoi Dieu les produit et pourquoi il les veut, on

[1] Les musulmans donnent ce nom à la table du livre des décrets divins, où, disent-ils, le destin de tous les hommes est écrit. (Note du traducteur. — Cf. notre note, page 169.)

doit répondre que Dieu, très-haut, en produisant le mal et en le voulant, en formant le diable, en le laissant vivre jusqu'au jour de la résurrection et en lui donnant le pouvoir de tenter les hommes, en créant les infidèles, les hommes irréligieux, et en opérant leur infidélité et leur irréligion; que Dieu, dis-je, en voulant tout cela, a des vues de sagesse qu'il ne nous est point donné de connaître. Personne ne doit s'enquérir de ce que Dieu veut: lui seul a le droit de faire de pareilles questions [1]. »

Voilà ce que doit croire tout bon musulman. Et l'on connaît les désastreux effets de cette croyance. La plupart des musulmans en ont conclu qu'il était inutile d'agir, qu'il fallait attendre patiemment la réalisation de sa destinée. Ils ne songeaient pas que l'homme, ne sachant point quelle sera sa destinée, et en étant lui-même l'instrument, devait agir, dans tous les cas, comme s'il était le créateur de ses propres actions. Mahomet eut, de son vivant, à combattre cette tendance, et les traditions nous ont conservé plusieurs réponses qu'il fit à certaines objections conçues dans le sens que nous venons d'indiquer. Un homme lui demanda un jour: « O Messager de Dieu! Dieu distingue-t-il d'avance ceux qui sont destinés à entrer en paradis de ceux qui iront en enfer? Oui, repartit le Prophète. Pourquoi agir, en ce cas, poursuivit son interlocuteur? Agissez, ré-

[1] On trouve un exposé tout aussi court et non moins catégorique dans le *Compendium theologiæ mohammedicæ* publié et traduit par Reland, lib. I, p. 61.

pliqua le Prophète; chaque homme agit conformément à son caractère et comme Dieu a voulu qu'il agît[1]. » Un autre jour, il répondit à une semblable question : « Chacun de vous peut se conduire comme ceux qui sont destinés au paradis, jusqu'à ce qu'il ne reste entre lui et le paradis que la distance d'une aune, et pourtant [si le décret le veut ainsi] le décret l'empêchera d'y entrer et le fera se conduire comme ceux qui sont destinés à entrer en enfer, de sorte qu'il y entrera. Réciproquement, chacun de vous peut se conduire comme ceux qui sont destinés à l'enfer, jusqu'à ce qu'il ne reste plus entre lui et l'enfer que la distance d'une aune, et cependant [si le décret le veut ainsi] le décret l'empêchera d'y entrer et le fera se conduire comme ceux qui sont destinés au paradis, de sorte qu'il y entrera[2]. » Mahomet donnait à entendre, par là, qu'il fallait agir, user de son libre arbitre apparent, sans se préoccuper de sa destinée. C'est la même idée qu'Omar Nesefi[3] exprime dans les termes suivants : « (Il faut confesser) que le fidèle et l'infidèle, l'homme religieux et l'homme impie peuvent réciproquement perdre et recouvrer la foi; que cet état de changement est dans l'ordre des vérités de la religion; mais qu'il n'en est pas de même des élus et des réprouvés, dont le sort est arrêté dans les décrets de l'Éternel, attendu que la

[1] E. Salisbury, *loc. cit.* p. 126 et suiv.

[2] *Ibid.* p. 122 et suiv.

[3] *Tableau de l'empire ottoman*, t. I, p. 164.

prédestination est dans l'essence de Dieu, et que Dieu et son essence sont immuables. » D'Ohsson, développant cet article, ajoute[1] que, conséquemment, la doctrine de la prédestination n'est relative qu'à l'état spirituel de l'homme, dans la vie future, et qu'elle n'a *aucun rapport* à l'état moral, civil et politique, parce que, d'après les principes de l'islamisme, l'homme n'est jamais privé de son libre arbitre. D'Ohsson va trop loin. Une telle assertion serait en complet désaccord avec le Koran, pour lequel la moindre action de l'homme est inscrite d'avance et doit être produite par lui. On doit comprendre l'article d'Omar Nesefi dans ce sens qu'il faut agir comme si les actions n'étaient pas prédéterminées, par cela même qu'on ignore quel sera l'effet de la prédétermination.

Ce dogme, ainsi compris, exclut, on le voit, le concours moral de l'homme dans la production des actes, et ne conserve que sa participation physique. Un grand nombre de sectes musulmanes ont nié ce dogme pour y substituer soit celui de la liberté absolue de l'homme, soit celui de la fatalité absolue, enlevant aux hommes toute responsabilité. Ce n'est pas ici le lieu de les passer en revue; elles sont d'ailleurs bien connues. Nous allons donc procéder à l'examen du système de 'Abd ar-Razzâq, qui, admettant avec le Koran la prescience divine et le libre arbitre, cherche à les concilier, cette fois, dans

[1] *Tableau de l'empire ottoman*, p. 167.

le but de démontrer l'existence de la responsabilité morale[1].

ʿAbd ar-Razzâq, afin de montrer l'enchaînement des causes dans l'univers, commence par exposer sa théorie cosmogonique, qui, d'ailleurs, est celle de toute la philosophie musulmane, empruntée aux idées néo-platoniciennes. Au-dessus de tout est Dieu, séparé de tout le reste de la création. Par essence, il connaît tout ce qui peut être ou ne pas être, et il connaît le Tout directement, non par l'intermédiaire d'une idée. De Dieu émane une substance spirituelle, un esprit lumineux par essence, qui est la Raison universelle[2]. En elle sont gravés, d'une manière positive, les types universels de toutes choses (les idées de Platon), et à ce point de vue la Raison est considérée comme un monde, le monde spirituel. De la Raison émane ensuite une seconde substance, dite psychique (نفسانيّة), qui est l'Âme de l'univers ou Âme universelle, accompagnée de tous les corps célestes des sept sphères. Cette Âme donne naissance à des âmes particulières, attachées aux différentes sphères et aux planètes. L'Âme universelle ne connaît point par essence, mais elle a la capacité de recevoir la connaissance; c'est pourquoi elle est aussi appelée Âme raisonnable (النفس الناطقة). Les types universels de

[1] On sera frappé de la ressemblance qu'offre la théorie de notre auteur, dans ses conclusions, avec celle des thomistes, adoptée plus tard par Bossuet.

[2] C'est la première hypostase de Dieu.

la Raison descendent donc dans le monde de l'Ame et le remplissent, mais en perdant de leur pureté et en commençant à se spécialiser. Par exemple, le genre typique du monde de la Raison se subdivise en espèces, dès son arrivée dans le monde de l'Âme. Enfin, l'Âme universelle fait émaner les éléments qui, par leur combinaison, produisent les diverses matières. A chaque fois qu'une certaine quantité de matière reçoit une forme spéciale du type spécial qui vient du monde de l'Ame, un objet ou un être est produit sur la terre. A chaque fois que ce type spécial est effacé dans le mond e d e l'me, un objet ou un être d'ici-bas est détruit. Tout ceci est connu par Dieu : la connaissance qu'il possède du Tout en constitue l'existence même. C'est pourquoi la prescience divine contient virtuellement l'univers, avec toutes ses lois générales et particulières, telles que les suppose l'essence divine. On a vu que les types universels de toutes choses sont gravés dans la Raison universelle : c'est là ce qu'on appelle le décret (قضاء). Le décret embrasse donc les choses dans leur généralité. Puis les types universels viennent sa peindre sur la table, rase auparavant, de l'Âme universelle, en se spécialisant; c'est là ce qu'on appelle l'arrêt (قدر). L'arrêt embrasse donc les choses dans leurs particularités.

ʿAbd ar-Razzâq entre ensuite dans quelques détails sur le monde du décret, autrement dit de la Raison universelle. La Raison universelle se fractionne en raisons partielles, en intelligences, qui ne sont

autres que les anges. Ces anges ont le pouvoir de tout ordonner et disposer : ce sont eux qui font les lois générales, en vertu desquelles l'émanation successive des êtres se propage jusqu'au dernier degré de l'échelle des créatures. Après le monde du décret, vient celui de l'arrêt, dans lequel les dispositions prises par le monde du décret reçoivent leur exécution. Ce monde de l'arrêt est l'Âme universelle, laquelle est aussi fractionnée en âmes individuelles des corps célestes. L'Âme universelle reçoit du monde supérieur les types universels, mais déjà altérés en types moins généraux. Ces types se subdivisent encore en se gravant dans les âmes des corps célestes, et celles-ci les transmettent sous forme d'individualités de toute espèce au monde sublunaire. Ici, ʿAbd ar-Razzâq nous apprend que certains philosophes placent le monde de l'arrêt sur terre, et font du monde de l'Âme universelle un monde incorruptible, dans lequel les types subsistent, alors même qu'ils ont été détruits sur terre. ʿAbd ar-Razzâq repousse cette opinion. Le seul monde incorruptible est celui de la Raison; dans le monde de l'Âme, les types peuvent être effacés ou tracés, suivant les dispositions prises dans le monde supérieur, et il en résulte alors la création ou la destruction pour les êtres, sur la surface de la terre; car la matière est toujours dans une stricte dépendance des principes psychiques et spirituels.

Et maintenant, comment se produisent les mouvements des sphères sur lesquels se règlent tous les

mouvements de l'univers? Par la tendance de l'imparfait vers le parfait. La perfection absolue est Dieu. Immédiatement après, vient la Raison universelle. C'est vers la Raison que vont tendre toutes les âmes inférieures. Ces âmes ont d'abord reçu de la Raison certaines idées générales qui leur font entrevoir vaguement la perfection. Mais elles ne peuvent y atteindre de prime saut. Elles vont parcourir des degrés, des états de plus en plus parfaits. Pour cela, ces âmes auront, outre une aspiration générale vers la perfection absolue, des désirs particuliers, des tendances spéciales vers certains états qui sont comme des stations sur le chemin de la perfection. Ces âmes chercheront donc, sans perdre de vue le but final, à s'élever à l'état relativement plus parfait qu'elles conçoivent, grâce à l'image qu'elles s'en font, image qui leur est communiquée par la Raison universelle. Aussitôt qu'elles seront parvenues à cet état, à ce but partiel, elles recevront de la Raison une nouvelle image, un nouvel épanchement de lumière, à la faveur duquel elles concevront un nouvel état supérieur, vers lequel elles s'achemineront, et ainsi de suite. Quant aux matières de l'univers, elles participent à ces progrès successifs et s'élèvent graduellement avec l'âme qu'elles accompagnent. Telle est la substance de la première moitié du chapitre IV.

Dans la seconde moitié de ce chapitre, ʿAbd ar-Razzâq explique comment chaque être individuel naît, se développe et meurt, par suite de l'émanation

successive et de la communication au monde sublunaire des concepts du monde de l'arrêt, et par suite de leur destruction. Parmi les différentes manières d'être, il y en a de générales, qui sont la création et la destruction de l'individu, et il y en a de particulières, qui sont les circonstances variées de la vie de chaque être et ses perfectionnements successifs. La durée qui s'écoule entre la première manière d'être (la création) et la dernière (la destruction) prend le nom de اجل [1]. Et cette durée, avec tous les états intermédiaires d'un être, est fixée d'avance, dans tous ses détails, par le décret (nous dirions aujourd'hui que tout être est soumis à des lois naturelles, dont il ne peut s'écarter, et qui déterminent ses moindres actes). Notre auteur en conclut qu'on ne peut échapper à sa destinée, car tout acte de la créature a été prévu dans le décret et inscrit comme devant être accompli par cette créature. — On verra bientôt comment le libre arbitre se concilie, pour lui, avec cette vérité; pour le moment, l'auteur se résume en exposant la théorie du microcosme et du macrocosme d'une manière très-satisfaisante.

Mais voici la grave question du libre arbitre qui surgit. Comment admettre l'existence du libre arbitre, à côté de la prédétermination des actes, en temps, en forme et en lieu? Comment admettre sur-

[1] Le sens propre de اجل est «terme,» mais on verra, dans le chapitre IV, que ʿAbd ar-Razzâq le fait synonyme de durée, parce que le terme d'un être en suppose la durée.

tout la récompense et le châtiment d'actions prédestinées? A quoi bon les commandements de Dieu et ses prohibitions? De quelle utilité sauraient être les conseils, les réprimandes, les exhortations? Pourquoi les épreuves que Dieu nous envoie? Comment l'homme peut-il songer à faire des efforts dans un sens plutôt que dans l'autre? A cela, ʿAbd ar-Razzâq répond qu'il entre bien dans le décret que tel acte se produira en temps, en forme et en lieu, mais qu'il ne se produira que par le concours de certaines causes établies, elles aussi, par le décret. Et ces causes sont précisément les lois naturelles, les aptitudes, les facultés, etc., le libre arbitre enfin. Dès que l'homme aura fait son choix, l'acte, possible auparavant, se produira fatalement : l'acte est donc en même temps fatal et libre. Dieu savait qu'à tel moment l'homme userait de telle et telle manière de son libre arbitre, et a tout disposé pour que l'acte auquel il devait se résoudre se réalisât. Mais si le libre arbitre est l'une des causes productrices de l'action, ne voit-on pas qu'il y en a d'autres, à savoir, les commandements et les prohibitions, la louange et le blâme, les épreuves, etc.? Ces dernières causes sont également productrices de l'action, en ce sens qu'elles portent l'homme à user de son libre arbitre, conséquemment à manifester les actes écrits dans sa destinée, et écrits d'avance, non parce qu'il plaisait à Dieu qu'ils fussent tels, comme le pensait Mahomet, mais parce que Dieu prévoyait qu'ils se-

raient tels[1], ainsi que cela a été dit plus haut. L'utilité des promesses et des menaces divines, des épreuves, de la prédication, etc. etc., est ainsi bien démontrée. Toutes ces choses sont des moyens indirects, de même que le libre arbitre est un des moyens directs qui concourent à la production de l'action.

Mais il reste encore un point important à éclaircir. Pourquoi Dieu, prévoyant que les hommes commettraient de mauvaises actions et en recevraient le châtiment, les laisse-t-il faire? ʿAbd ar-Razzâq s'adresse cette objection sous une autre forme. Si le bien et le mal sont, dit-il, inscrits d'avance à notre charge, et produits inévitablement par nous, quoique par un effet de notre libre choix, pourquoi Dieu ne nous a-t-il pas attribué une part égale de bonnes et de mauvaises actions? Ici, ʿAbd ar-Razzâq invoque tout d'abord le mystère des voies de la providence, et cite l'histoire de Moïse et de Khiḍhr, qui, dans le Koran, est destinée à montrer que Dieu peut faire sortir d'un petit mal un grand bien. Ensuite il s'efforce de prouver, par des considérations sur l'harmonie de l'univers, que la justice consiste, étant donnée l'inégalité essentielle des

[1] Une anecdote du Gulistan prouve que Saʿadi l'entendait ainsi. Un grand personnage se trouvant dans la société de derviches commit involontairement..... une légère inconvenance (بی اختیار بادی مخالف از شکم او صادر شد). «Derviches, s'écria-t-il, je n'ai point usé en cela de mon libre arbitre; donc cette faute n'avait pas été inscrite à ma charge..... J'espère que vous aussi, vous m'en tiendrez pour excusé.» (Cf. éd. de Lucknow, p. ۴۹.)

créatures, dans l'adaptation des êtres à leur milieu. Et ce qui met hors de doute que l'inégalité des créatures est essentielle, c'est que l'ordre de l'univers doit être aussi parfait que possible, car s'il était permis d'en supposer un plus parfait, Dieu l'aurait certainement choisi. Il faut donc croire que cela lui était impossible [1]. La raison prouve, d'ailleurs, que l'injustice serait précisément dans cette égalisation de tous les êtres. En effet, tous les êtres se ressembleraient, dans cette hypothèse, et tous les autres possibles resteraient dans le néant, malgré la possibilité de leur existence. Là serait l'injustice et l'iniquité. Qu'on ne se préoccupe donc pas de savoir pourquoi l'oignon n'est pas du safran, pourquoi le méchant par nature n'est pas le vertueux par nature. Au surplus, c'est pour remédier à l'inégalité des aptitudes que Dieu a institué la religion. Dieu excuse l'homme au caractère vicieux de ne pas se comporter comme Mahomet; mais là où le méchant cesse d'être excusable, c'est quand il suit ses mauvais penchants, tout en sachant qu'il peut faire mieux. Il se maltraite donc lui-même, comme le dit le Koran, puisqu'il possède assez de raison, le sens commun, pour distinguer le bien du mal. Le sens commun, voilà la commune mesure de tous les êtres raisonnables.

Quant à la rétribution, elle est, on peut le sup-

[1] On sait que les attributs de Dieu se divisent en nécessaires, en possibles et en impossibles. (Cf. Wolf, *El-Senusi's Begriffsentwickelung des muhammedanischen Glaubensbekentnisses*, p. 2 et suiv.)

poser, proportionnelle au mérite, et aussi, en raison des aptitudes de chaque être. Plus un être est élevé dans la hiérarchie de l'univers, plus le bonheur qu'il goûtera dans la vie future sera parfait. En un mot, toute âme jouira, à l'expiration de la peine qu'elle a encourue par ses péchés, du bonheur relatif qui est compatible avec sa nature. L'âme la plus pure sera au milieu de délices ineffables, l'âme inférieure se contentera de plaisirs plus modestes. D'ailleurs, elle ne pourra souffrir en aucune façon, car, ne concevant pas de bonheur au-dessus du sien, elle n'aura rien à désirer.

Pour ce qui est du châtiment, ʿAbd ar-Razzâq admet qu'il ne sera pas éternel. Il a bien senti ce qu'il y a de révoltant dans sa théorie de la justice divine, si l'enfer pouvait être éternel. Il ajoute, il est vrai, la restriction « sauf le bon plaisir de Dieu » après la phrase dans laquelle il se déclare pour les peines temporaires; mais cette restriction n'a pas d'autre valeur que le perpétuel *In schâ Allâh* des musulmans.

Tels sont les principaux points du traité de ʿAbd ar-Razzâq. Il nous a paru convenable d'en donner un résumé, afin d'en mieux faire ressortir la suite des idées; mais on comprendra qu'il eût été hors de propos de le soumettre à une appréciation critique. Qu'il nous suffise, en terminant ces considérations préliminaires, d'appeler l'attention de nos lecteurs sur la grande analogie du système exposé dans ce traité avec certains systèmes de la

théologie chrétienne et même de la philosophie moderne.

II

TRAITÉ DU DÉCRET ET DE L'ARRÊT [1], PAR LE SCHEIKH KAMÂL AD-DÎN, QUE DIEU LUI OCTROIE AMPLEMENT SA MISÉRICORDE !

Louange à Dieu qui, par sa science, embrasse toutes choses dans leur ensemble et dans leurs détails; qui les a déterminées d'avance, dans son décret, puis exécutées suivant son arrêt précis; qui les a disposées dans l'ordre le plus parfait, conformément à sa volonté, et leur a assigné à chacune une place éloignée ou rapprochée, dans sa prescience; qui, dans sa puissance, a produit les êtres et leur a fixé un commencement; qui, dans sa sagesse, a manifesté les créatures et leur a prescrit un terme; qui a précipité ou retardé leur arrivée dans le cours du temps; qui a départi à toutes choses une certaine forme et une certaine mesure !

Bénédictions sur celui (Mahomet) qui gouverna le monde entier par sa science, et vint perfectionner l'élite des hommes (les Arabes) par sa direction! Bénédictions aussi sur tous les siens, les parfaits, les savants, les justes, les nobles, les bienfaiteurs généreux!

Une personne dont la demande était pour moi d'un grand poids, à laquelle les liens de l'amitié m'imposaient de répondre, m'ayant prié de rédiger

[1] Sur ces mots, voyez la note suivante.

les notions que je possédais sur le décret et l'arrêt [divins], j'ai satisfait à son désir en composant ce résumé, que j'ai divisé en autant de chapitres qu'il m'avait été posé de questions différentes, et dans lesquels j'ai développé les principaux points qui m'avaient été indiqués. Toutes les fois que j'ai craint de tomber dans l'erreur, j'ai invoqué l'assistance de Dieu, et j'ai imploré le secours de sa grâce dans tous les cas où la science m'a fait défaut.

CHAPITRE PREMIER.

SENS DES MOTS قضآء (DÉCRET) ET قدر (ARRÊT), ET DISTINCTION ENTRE CES DEUX TERMES ET ENTRE CELUI DE العناية الاولى (PRESCIENCE PREMIÈRE)[1].

Le mot قضآء est une expression signifiant : existence des types universels de toutes choses, dans le monde de la Raison.

[1] Nous rendons قضآء par décret et قدر par arrêt. C'est bien là le sens que leur attribue ʿAbd ar-Razzâq, et que confirme l'étymologie. Par le *qadhâ,* Dieu décrète toutes choses ; par le *qadar,* il les exécute. M. Kazimirski, dans son dictionnaire, n'aurait pas dû confondre ces deux mots, ni surtout traduire le premier : « effet de l'arrêt immuable de Dieu. » Castell a bien rendu *qadhâ* par « decretum, » mais il attribue le même sens à *qadar*. Djordjânî définit ainsi قضآء : « Dans le langage usuel, *qadhâ* est synonyme de *hokm* (ordre, jugement) ; comme terme technique, c'est une expression signifiant : l'ordre divin, universel, en vertu duquel les substances créées sont telles qu'elles sont, contenant virtuellement les circonstances qui se développent en elles dans l'éternité. » — Il définit ainsi قدر : « Rapport qui lie la volonté essentielle (la volonté divine) aux choses, en tant qu'elles sont produites dans leurs temps respectifs. » Plus bas, il donne cette autre définition : « Le *qadar* est la sortie

Le mot قَدَر est une expression signifiant: arrivée dans le monde de l'Âme des types des choses existantes, après s'être individualisés, pour s'adapter aux matières extérieures [1], ces types étant liés à leurs causes [2], produits par elles, et se manifestant dans leurs temps [respectifs].

Quant à la prescience divine, appelée prescience première (العناية الاولى), elle renferme en elle le décret (قضآء) et l'arrêt (قَدَر) de la même façon que le décret et l'arrêt contiennent tout ce qui est en acte (*tous les faits réels*). La prescience première est donc la science divine embrassant le Tout, tel qu'il est, d'une manière universelle et positive. Elle ne

des choses possibles du néant vers l'existence, l'une après l'autre, conformément au décret (*qadhâ*). Le *qadhâ* est dans l'éternité passée et le *qadar* dans l'éternité future. » Ces définitions, quoique moins claires que celles de ʿAbd ar-Razzâq, n'en concordent pas moins avec elles. D'Herbelot s'exprime ainsi à l'égard de ces deux mots : « Cadha et Cadr signifient en arabe le *Décret* divin et la *Prédestination.* Les théologiens les plus subtils d'entre les mahométans distinguent ces deux mots, et disent que le premier signifie le décret en tant qu'il est dans Dieu et émane de Dieu, et le second signifie ce même décret en tant qu'il s'exécute ici-bas. » Ce qui revient à dire que *qadhâ* est le décret et *qadar* l'arrêt. Pococke dit que ces deux mots ont le même sens ; mais les exemples qu'il cite prouvent justement le contraire de ce qu'il avance. (Cf. *Spec. hist. Ar.* éd. 1650, p. 207 et suiv.)

Quant au mot عناية, il signifie providence, prescience. Ce sens dérive de l'acception primitive de عنى, prendre soin d'une chose, s'en occuper. Castell l'a bien rendu, dans son lexique, par *providentia ;* M. Kazimirski a omis cette acception. Djordjânî n'en donne pas la définition, probablement parce que ce mot est très-usité et qu'il ne peut y avoir de doute sur sa signification.

[1] C'est-à-dire aux matières visibles.

[2] Les types universels.

réside en aucun lieu, car la science de Dieu, isolé dans son essence, n'est rien autre que la présence [constante] de son essence à son essence même, laquelle est essentiellement une et accompagnée de toutes les propriétés qui lui sont inhérentes. Or, la première de ces propriétés que suppose l'essence divine est une substance spirituelle, qui a été désignée sous le nom de Premier Esprit (الروح الاوّل), de Première Intelligence (العقل الاوّل), ou de Science supérieure (العلم الاعلى)[1], ainsi que nous l'apprennent les traditions prophétiques et la théologie. Par l'intermédiaire de cette première substance, deux autres substances sont produites, l'une spirituelle (روحانية)[2], l'autre psychique (نفسانية)[3], accompagnée de ses corps célestes, et enfin les éléments matériels, avec leurs forces naturelles, comme cela est exposé dans les ouvrages de philosophie. Cette première substance est l'Esprit de l'univers, en qui sont tracés les types des choses, dans leur ordre [voulu], avec leurs formes et leurs perfections [respectives], suivant le mode universel, et le Créateur connaît cet Esprit de l'univers, avec les types qu'il renferme, directement, et non pas au moyen d'une forme idéale supplémentaire [qui se peindrait dans son esprit]. Il le connaît par sa seule présence en

[1] C'est la Raison universelle.

[2] C'est la substance du monde de la Raison universelle, considérée comme distincte de Dieu, et dont sont formées les Intelligences qui l'habitent, ou Anges.

[3] C'est l'Âme universelle.

lui, et cette présence est la prescience divine. Il est donc bien évident que la prescience divine ne réside en aucun lieu.

CHAPITRE II.

DU LIEU OÙ RÉSIDE LE DÉCRET (قضاء).

Il est constant qu'il existe des formes spirituelles (*les anges*)[1], abstraites de la matière, exemptes de corruption, concevant par leur essence tout ce qui est en dehors d'elles par essence, et détachées des corps (ceci est prouvé en philosophie par des arguments, et enseigné péremptoirement dans la tradition et dans le Koran, par exemple, dans ces paroles du Très-Haut: « Ils t'interrogeront au sujet de l'esprit. Dis-leur: L'esprit a été créé par un ordre de mon Seigneur[2], » et dans ces paroles du Prophète (le salut soit sur lui!) : « Dieu a écrit un livre avant de créer; sa miséricorde a précédé sa colère; ce livre est écrit auprès de lui, au-dessus du Trône[3], » et encore dans ces paroles: « Les anges ont été créés de lumière). » Cela étant, nous disons que ces formes spirituelles (*les anges*) sont des lumières dominatrices exerçant sur les âmes et les corps inférieurs la même influence que Dieu exerce sur elles. Et cette *domination*, qui consiste dans l'influence qu'elles exercent

[1] Ces anges sont les raisons partielles, dérivées de la Raison universelle et habitant le monde de la Raison.

[2] Koran, XVII, 87.

[3] On verra plus loin que ce livre est la Raison universelle, qui est fractionnée en Intelligences partielles ou Anges.

sur les autres êtres, est la manifestation extérieure[1] de l'attribut divin de toute-puissance (قاهريّة), l'une des marques visibles[2] de son pouvoir, de même que leur éclat est l'une des splendeurs du visage divin. C'est là pourquoi les anges reçoivent l'épithète de *rapprochés* [de Dieu] (مقرّبين), et le monde qu'ils habitent, celle de *monde du pouvoir* (عالم القدرة). Et de même que de Dieu émanent les formes des choses et leur substance[3], par l'émanation de la Vérité (*Dieu*) (louange à lui!), de même aussi, de ces formes spirituelles (*les anges*), émanent leurs qualités et leurs perfections qui viennent *réparer* les imperfections des autres êtres. Voilà pourquoi le monde des anges est encore appelé *monde de la réparation* (عالم الجبروت), ou bien encore parce que les anges *contraignent*[4] les autres êtres de tendre à

[1] Mot à mot, la forme.

[2] Mot à mot, l'une des traces.

[3] Mot à mot, leurs réalités.

[4] Le verbe جبر, d'où dérive جبروت, a, en effet, les deux sens de réparer et de contraindre. — Mon manuscrit porte en marge la note suivante sur le mot جبروت : والمراد بالجبروت عالم العقول وسُمّيَ ايضًا بالملكوت الاعلى والاعظم ذكره الشيخ فى كتاب پرتو نامه قيل انما سميت (sic) بجبروت لانها مجبورة على كمالاتها الفطريّة او لانه (sic) جبر نقصان الامكانى بحصول ما يمنّ لها بالعقل، شرح الهياكل لمولانا جلال. « Ce qu'on entend par *Djabroût*, c'est le monde des Intelligences. On l'appelle aussi *Malakoût al-a'la* et *Malakoût al-a'ẓam.* Le scheikh en fait mention dans son livre intitulé : le Livre des rayons. On prétend que ce monde porte le nom de *Djabroût* uniquement parce qu'il est *contraint* de posséder ses perfections innées, ou, encore, parce qu'il répare l'imperfec-

la perfection, de chercher à l'atteindre lorsqu'elle leur fait défaut, et à la conserver autant que possible, une fois qu'ils l'ont acquise. Cette [action] est alors la manifestation extérieure de l'attribut divin appelé جبّاريّة (*toute-puissance*).

Il est clair que si les essences et les formes[1] qui

tion des êtres contingents, en leur transmettant les faveurs que déverse sur lui la Raison [universelle]. Commentaire du *Hayâqil*, par notre maître Djalâl.» Quoique cette note paraisse copiée par une personne peu soucieuse des lois de la grammaire, on peut supposer que سمّيت a pour sujet جبروت, et que, plus bas, لانّه se rapporte au mot عالم, énoncé au commencement de la note. Quant au mot حصول, nous avons dû le paraphraser. On se gardera de confondre *Malakoût al-aʿla* ou *al-aʿzam* avec *Malakoût* sans épithète, qui désigne, comme on le verra plus loin, le monde de l'Âme universelle ou monde de l'Arrêt. La note que nous venons de reproduire est extraite du commentaire du *Hayâkil*. Cet ouvrage, dont le titre complet est هياكل النور, ou *les corps lumineux*, a pour auteur Schihâb ad-dîn Sohrawerdî, mort en 587 (1191). Le commentateur est Mawlânâ Djalâl ad-dîn Mohammed ben Asʿad Dewânî, mort en 908 (1502). (Cf. Hadji Khalfa, au mot هياكل.) L'ouvrage cité dans la note est un traité de soufisme (پرتو نامه فى التصوّف). (Cf. *ibid.* t. II, p. 43.)

Le Monde des Esprits, outre les noms de عالم, عالم القدرة, الجبروت, ملكوت الاعظم, ملكوت الاعلى. porte encore ceux de Monde de la Raison, Monde du Décret, Monde de la Grandeur, Monde des Attributs divins, et d'autres analogues. Suivant Ibn al-ʿArabî, *Djabroût* s'entendrait aussi, dans l'usage ordinaire, du purgatoire, ou monde intermédiaire. (Cf. *Kitâb at-taʿrîfât*, éd. Fluegel, p. ٢٩٩, au mot جبروت, en observant qu'il faut lire العالم الاوسط et non العالم الوسط, comme a imprimé l'éditeur. Djordjânî, qui a reproduit la définition d'Ibn al-ʿArabî, en la complétant, lit bien الاوسط, et un ms. des définitions d'Ibn al-ʿArabî, que nous possédons, donne aussi cette leçon.)

[1] Le texte porte : les réalités et les perfections ; mais, dans le lan-

découlent des anges n'avaient pas une existence réelle en eux, elles ne pourraient en découler; conséquemment, ces essences et ces formes sont positivement imprimées en eux, et, à ce point de vue, on appelle les anges des *intelligences*. Quant à cette impression elle-même, c'est la *forme* du décret divin[1], et son *lieu* est le monde de la réparation (عالم الجبروت). Ce monde est encore nommé la *Mère du Livre* (امّ الكتاب), et il y est fait allusion dans ces paroles du Très-Haut: « Dieu efface ce qu'il veut, ou le maintient. La Mère du Livre est entre ses mains[2]. » C'est de là que nous viennent toutes les sciences qu'on désigne sous le nom de religieuses, suivant ces paroles de Dieu, au sujet du Koran: « Il est renfermé dans la Mère du Livre qui est auprès de nous; il est élevé, rempli de sagesse[3], » et suivant ces autres paroles: « Lis, au nom de ton Seigneur. . . . qui a instruit (l'homme) avec la plume[4]. » Ce monde est donc le trésor des mystères divins suivant cette autre parole: « Il n'y a pas de choses dont les trésors n'existent auprès de nous[5]. » — Il est, d'ailleurs, hors de doute que ce monde [du décret] est

gage philosophique, حقيقة est synonyme de substance ou essence, كمال, de forme.

[1] L'*essence* du décret est, comme on l'a vu plus haut, dans la prescience divine, qui ne réside en aucun lieu.

[2] Koran, XIII, 39. Le livre en question est le Koran.

[3] *Ibid.* XLIII, 3. Cf. III, 5.

[4] *Ibid.* XCVI, 1, 4.

[5] *Ibid.* XV, 21.

bien au-dessus des entraves du temps, de tous les changements et de toutes les vicissitudes.

CHAPITRE III.

DU SÉJOUR DE L'ARRÊT (قَدَر).

De même que le monde spirituel, avec sa substance immatérielle, est le séjour du décret, de même le monde de l'Âme [universelle], avec son corps céleste, est le séjour de l'arrêt. Comme il est impossible que les types universels du monde du décret, par suite de l'excès de leur pureté et de l'intensité de leur éclat, soient vus et imaginés, tels qu'ils sont, en dehors de ce monde-là (de même qu'un miroir lumineux empêcherait, par ses rayons, le regard de voir les formes qui y seraient réfléchies), ces types viennent se peindre sur la surface de l'Âme raisonnable universelle, qui est le cœur de l'univers, à la façon de certaines figures qu'on peut tracer sur une tablette, et ces types sont gravés [sur l'Âme universelle], dans la dépendance de leurs causes, sous forme de concepts généraux [1]. On peut comparer à cela ce qui se passe dans notre esprit, lorsque nous y évoquons des notions générales, telles que l'idée de l'espèce, par exemple, ou la majeure d'un syllogisme [2], quand nous en voulons

[1] Tandis que les types du monde du décret sont des types universels.

[2] Parce que la majeure d'un syllogisme est toujours une proposition générale.

tirer une conclusion particulière d'où résultera, de notre part, la détermination à un acte. On désigne [l'Âme universelle] sous le nom de *Table gardée* (اللوح المحفوظ), parce que c'est en elle que sont déposés ces concepts, et qu'ils y sont préservés contre toute altération. Ensuite, ces concepts viennent se graver dans les âmes célestes partielles, qui sont des facultés[1] des âmes raisonnables partielles, inhérentes à ces âmes, en types exclusivement spéciaux, doués de formes déterminées, ayant une mesure déterminée, et occupant des positions déterminées dans la matière, tels enfin que nous les voyons dans la réalité. C'est d'une façon analogue que se peignent sur la table rase de nos facultés des notions spéciales, telles que les idées d'individus, par exemple, ou les mineures des syllogismes[2], qui, rapprochées des majeures, amènent des conclusions particulières d'où résultent des déterminations à certains actes précis, qui, forcément, doivent alors se produire. Ce monde [des âmes célestes partielles] est désigné sous le nom de *Table de l'arrêt* (لوح القدر), d'*Imagination du monde* (خيال العالم), de *Ciel le plus proche* (السماء الدنيا), et c'est de là que descendent tout

[1] L'auteur entend les facultés imaginatives des âmes raisonnables partielles, dérivées de l'Âme raisonnable universelle, qui sont les âmes des sphères et des planètes. La philosophie arabe considère les facultés de l'âme comme autant d'âmes distinctes, subordonnées à l'âme raisonnable.

[2] Parce que les mineures des syllogismes sont toujours des propositions particulières.

d'abord les êtres, à leur sortie du mystère des mystères, pour apparaître ensuite dans le monde des sens (عالم الشهادة), ainsi que l'enseigne la tradition [1]. Et les âmes [célestes indiquées plus haut] sont dans le même rapport avec leurs âmes raisonnables [respectives] que notre imagination avec notre âme [raisonnable individuelle]. Chacune d'elles est un Livre évident, comme ceux dont parle le Très-Haut : « Il n'y a pas un seul grain dans les ténèbres de la terre, un brin vert ou desséché, qui ne soit inscrit dans un Livre évident [2] . . . . . Il n'y a pas un animal auquel Dieu ne se charge de fournir la nourriture; il connaît son repaire et le lieu de sa mort; tout est inscrit dans un Livre évident [3] . . . Aucune calamité ne frappe soit la terre, soit vos personnes,

[1] Djordjânî, au mot لوح, résume les renseignements divers que vient de donner ʿAbd ar-Razzâq. « Il y a, dit-il, quatre tables : 1° celle du décret (قضاء), sur laquelle on efface ou maintient (*on crée ou détruit*) : c'est la table de la Raison première (*la Raison universelle*); 2° la table de l'arrêt (قدر), c'est-à-dire la table de l'Âme raisonnable universelle, sur laquelle sont divisés [en types généraux] les universaux de la première table, ces types généraux restant dans la dépendance de leurs causes : c'est la table désignée sous le nom de table gardée; 3° la table de l'Âme céleste particulière (*imagination de l'Ame raisonnable*), sur laquelle se peignent tous les êtres qui existent ici-bas, avec leur forme, leur figure et leur volume; c'est elle qu'on appelle le ciel le plus proche, et ce ciel est comme l'imagination du monde, de même que la première table en est comme l'esprit, et la seconde table, comme le cœur; 4° enfin, la table de la matière première, susceptible de recevoir les formes, dans le monde des sens. »

[2] Koran, VI, 59.

[3] *Ibid.* XI, 8.

qui n'ait été écrite dans un Livre évident, avant que nous les ayons créées [1]. »

La production de chaque forme déterminée dans son temps déterminé est ce qu'on appelle *qadar*[2] d'une chose extérieure, déterminée, suivant ces paroles du Très-Haut : « Nous ne les faisons descendre que dans une proportion (*qadar*) déterminée[3]. » Et l'on ne peut douter que la réalisation de cette chose ne soit fatale, lorsque son moment est arrivé.

Le monde [dont nous venons de parler] porte le nom de *Monde de la royauté* (عالم الملكوت)[4]. Il agit par la permission de Dieu, met tout en mouvement et dirige les affaires de l'univers, en mesurant la matière et en disposant les causes. Le séjour de l'arrêt est donc le monde de la royauté, comme celui du décret est le monde de la réparation (عالم الجبروت.)

Ceci[5] réclame des explications détaillées.

[1] Koran, LVII, 22.

[2] Ce mot est pris ici dans un sens très-voisin de celui d'arrêt, pour ne pas dire dans le même sens. Il signifie : détermination d'un être, en forme, en temps, en lieu, en quantité, en volume, etc. C'est avec ce sens qu'il paraît le plus souvent dans le Koran.

[3] Koran, XV, 22.

[4] Le mot ملكوت est vaguement défini par Ibn al-ʿArabi : « Monde du secret, » et fautivement par Djordjânî : « Monde du secret, habité par les esprits et par les âmes. » En effet, le monde des esprits est le monde de la Raison, séjour du décret, désigné sous le nom de عالم الجبروت. C'est le monde de l'Âme universelle et des âmes célestes partielles qui porte le nom de ملكوت.

[5] Par le mot *ceci*, l'auteur entend ce qu'il vient de dire un peu avant, à savoir : que le monde de l'arrêt met tout en mouvement. On

CHAPITRE IV.

DÉTAILS SUR CE QUI VIENT D'ÊTRE SOMMAIREMENT INDIQUÉ.

Les corps célestes sont doués d'âmes raisonnables qui, semblablement à nos âmes, ont des conceptions et des désirs généraux, par leur essence, des conceptions et des désirs spéciaux, par leurs organes. Toutes ces âmes tendent vers une substance spirituelle[1] qui est leur source et [pour ainsi dire] leur réservoir immédiat, et cherchent à s'assimiler à cette substance, cela, parce qu'elles conçoivent certaines de ses perfections. Elles aspirent donc à une manière d'être universelle, qui leur permette de réaliser cette assimilation. Pour arriver à ce but, elles sont douées de conceptions spéciales qui viennent se joindre à leurs conceptions générales, de sorte qu'il en résulte pour elles des désirs spéciaux et des tendances spéciales, occasionnant de leur part des mouvements analogues à ceux que produisent les âmes, lorsqu'elles cherchent à atteindre un but quelconque.

A chaque mouvement que font ces âmes célestes, elles s'élèvent à une position nouvelle, et cet état leur procure, de la part de la substance vers laquelle elles tendent, la communication d'une image

verra plus loin (chap. v) que, dans l'opinion de l'auteur, les corps célestes du monde de l'âme sont comme les organes et les membres de l'univers.

[1] La Raison universelle, ou un des esprits qui en habitent le monde.

intellectuelle, qui est une perfection [nouvelle], l'épanchement de lumières qui leur font goûter une nouvelle jouissance, leur inspirent un nouveau désir d'acquérir une autre perfection, et provoquent derechef en elles la volonté de s'élever à un degré [supérieur]. L'image [susdite] s'imprime dans la force imaginative de ces âmes, sous forme d'une image spéciale, laquelle fait naître en elles un désir spécial, une tendance vers un état spécial, de sorte que leur volonté primitive, [qui s'appliquait, dans le principe, au but] général, se particularise, devient une volonté [dirigée vers ce but] spécial et suivie d'un mouvement spécial, qui les conduit à cet état nouveau. Cet état, une fois atteint, leur fait concevoir un autre mouvement spécial [qui les conduira vers un degré supérieur]. A chaque nouvel état, il découle de ces âmes sur les matières de l'univers, en raison de leur plus ou moins grande aptitude, des formes qui les perfectionnent et une nouvelle aptitude à recevoir la forme subséquente qui doit accompagner un état subséquent. C'est ainsi que les mouvements partiels se produisent à la suite les uns des autres, qu'à un état succède un autre état, que les formes [de plus en plus parfaites] sont communiquées tour à tour aux âmes célestes, que ces âmes répandent leurs influences consécutives sur les matières, que les matières acquièrent successivement de nouvelles aptitudes à recevoir ces formes, et que ces formes leur sont successivement transmises.

Nous avons déjà fait comprendre que l'existence positive, perpétuelle, immuable, éternelle, des formes (*ou types*) dans les esprits[1], objets du désir [des âmes célestes], s'appelle le décret. L'arrivée de ces formes, individualisées, dans les âmes célestes, vides auparavant, de manière à les remplir, prend le nom d'arrêt. Certains philosophes croient que l'arrêt est l'arrivée des formes dans les matières délimitées extérieurement[2], et que ces formes ne peuvent être effacées ou tracées que dans ces matières, tandis que les formes spéciales qui remplissent les âmes célestes y subsistent à jamais, dans leur intégrité. Mais nous croyons, nous, que les formes sont effacées ou tracées dans les âmes célestes et dans les matières, à la fois, et qu'à chacune de ces alternatives il s'ensuit pour les matières destruction ou création. Il est d'ailleurs évident que, dans tous les cas, les matières sont dans une dépendance nécessaire des âmes.

Maintenant, parmi les différentes manières d'être, il y en a de générales, qui constituent la création ou la destruction des individualités, et il y en a de particulières, d'où résultent les circonstances de la vie et les perfectionnements successifs de ces mêmes individualités. Les manières d'être particulières sont établies, espacées entre les manières d'être générales. Chaque groupe de manières d'être, échelonnées dans un certain ordre, et amenant le

[1] Ce sont les Intelligences du monde de la Raison universelle.

[2] C'est-à-dire sur terre.

perfectionnement d'un être quelconque, ou produisant en lui quelque circonstance, quelque modification, est donc limité par deux manières d'être [extrêmes], dont l'une amène l'apparition de cet être, et l'autre, sa destruction. Quant à la durée qui s'étend entre les deux manières d'être extrêmes (durée qui accompagne chaque état intermédiaire et se compose de la somme des durées des mouvements qui produisent ces états [intermédiaires], pendant l'existence de l'être en question, jusqu'à son dernier moment), cette durée, disons-nous, est le Livre désigné par ces paroles du Très Haut : « Il y a un Livre pour chaque terme (ou durée)[1]. » — Que nous interprétions le mot اجل dans le sens de *terme de la durée*, ou dans celui de *durée entière*, il devra toujours s'entendre du premier moment qui accompagne la première manière d'être manifestée, suivi de toute la série de moments qui accompagnent les états intermédiaires, jusqu'au dernier état. Et il n'est pas douteux que cette durée ne soit déterminée dans toutes ses parties par [la quantité] des circonstances fixées dans le décret pour chaque être, de telle sorte qu'aucune de ces circonstances ne peut arriver que dans une partie déterminée du temps [qui constitue la durée de l'être]. C'est pourquoi on ne peut échapper à l'arrêt (*à la destinée*), ainsi que l'a dit le Très-Haut : « Dis : La fuite ne vous servira de rien. Si vous avez échappé à la mort

[1] لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ. Koran, XIII, 38.

naturelle ou violente [vous ne jouirez de la vie que peu de temps]......[1] Lorsque leur terme est venu, ils ne sauraient l'avancer ou le retarder d'un seul instant[2]. »

Quant aux âmes du monde du décret, elles ne sont point sujettes aux vicissitudes, ni soumises aux divisions du temps. A ce propos, on rapporte que Mahomet se détourna, un jour, d'un mur qui menaçait ruine, et que quelqu'un lui dit : « Veux-tu donc échapper au décret de Dieu? » Mahomet répondit : « Je fuis devant son décret, mais [pour me diriger] vers son arrêt. » Par là il est manifeste que l'arrêt forme une subdivision du décret. — Et Dieu embrasse toutes choses.

CHAPITRE V.

EXEMPLE [POUR ILLUSTRER] CE QUI PRÉCÈDE.

Sache que la forme de l'univers est de tous points semblable à celle de l'homme. En effet, il y a quatre degrés dans la production au dehors des actes de l'homme, quand ils sortent des arcanes de leur mystérieux séjour pour se montrer sur le théâtre de leur apparition. Ils sont d'abord profondément enfouis dans son esprit, qui est ce qu'il y a de plus secret en lui. L'homme les ignore, pour ainsi dire, tellement ils sont immatériels. Puis ils descendent

[1] Koran, XXX, 16.
[2] *Ibid.* X, 50; XVI, 33.

dans le domaine de son cœur[1], au moment où il les évoque dans sa pensée et se les représente d'une manière très-générale. Ensuite ils descendent dans le trésor de son imagination[2], déjà individualisés et particularisés. Enfin, ses membres s'agitent, lorsqu'il veut les manifester, et ils se produisent au dehors. Il en est de même pour tous les événements qui se passent dans l'univers. Le second degré[3] correspond au décret; le troisième, à l'âme de la Table gardée (*à l'arrêt*); le quatrième, à l'apparition des formes dans les matières composées des éléments[4]. Il est évident que la première descente [des actes] n'a lieu qu'en vertu d'un désir général; la seconde, en vertu d'un désir occulte, plus particulier, qui, se joignant au premier désir général, le particularise et le transforme en une volonté particulière. De cette volonté, qu'elle soit affirmative ou négative[5], jaillit une intention particulière, dont la conséquence est un acte décisif de la volonté, qui cherche à manifester cette intention. Alors les membres et les organes sont mis en mouvement et l'action se produit[6]. D'après la seconde opinion (*citée plus*

[1] C'est-à-dire dans son âme raisonnable. Voyez la note 3, p. 177.

[2] Faculté de l'âme raisonnable.

[3] Le premier degré est l'existence de toutes choses, dans la prescience divine.

[4] Au moyen des mouvements des corps célestes (voy. chap. IV), qui sont les membres de l'univers.

[5] Le texte porte بحسب ملآءمتها او منافرتها, c'est-à-dire, suivant que la volonté consent ou rejette. Pour être contraire à l'action, rejeter n'en est pas moins agir.

[6] Par exemple, on commence par vouloir se promener, mais sans

haut, page 173), l'apparition de l'acte serait l'arrêt lui-même.

De plus, on sait que l'esprit (j'entends la raison et la conception) réside en souverain, uniquement dans la partie du corps appelée cerveau. De même, l'Esprit universel[1], c'est-à-dire l'Esprit de l'univers, réside en souverain dans le Trône[2]. Le Trône est donc, par rapport à l'univers, ce qu'est le cerveau par rapport à nous. Le lieu où se produit la première manifestation de l'esprit est, chez nous, le cœur, source de la vie. De même, le lieu de la première manifestation de l'Esprit, dans l'univers, est le quatrième ciel, qui est la sphère du soleil, source de la vie de l'univers. Cette sphère remplit donc le rôle de poitrine, dans l'univers, et le soleil correspond à notre cœur matériel. Pour le cœur réel, c'est, ainsi que nous l'avons déjà dit, l'âme raisonnable universelle[3]. Quant à l'esprit [particulier]

savoir où. C'est la première descente, le décret, le désir général dont parle 'Abd ar-Razzâq. Ensuite on se décide à se promener dans tel ou tel endroit en particulier, à tel ou tel moment. C'est la seconde descente, l'arrêt, le désir plus particulier qui, se joignant au premier désir général, le particularise. Enfin on se résout à l'action, et l'acte déterminé est produit.

[1] Ou Raison universelle.

[2] Le Trône, عرش, si fréquemment cité dans le Koran, est situé au-dessus de la sphère des étoiles fixes. On peut consulter, à cet égard, la *Bibliothèque orientale*, au mot *Arsch*, et la définition de Djordjânî, dans le *Kitâb at-ta'rîfât.*

[3] L'Âme raisonnable universelle est censée habiter le soleil, comme notre âme raisonnable partielle est censée habiter notre cœur. Le mot قلب (cœur) est ainsi défini par Djordjânî : «Le principe subtil, divin, qui est en relation avec ce cœur matériel, en forme

de la quatrième sphère, il correspond à l'esprit animal qui est dans notre cœur, puisque c'est lui qui vivifie tous nos membres [comme l'esprit particulier de la quatrième sphère vivifie les corps célestes]. Cet esprit n'est autre que la *Maison habitée*, bien connue, dans notre religion, pour être située au quatrième ciel, et par laquelle Dieu a juré dans le Koran : « Par le mont Sinaï. Par un Livre écrit, sur un Rouleau déployé. Par la *Maison habitée*. Par la Voûte élevée. Par la Mer gonflée[1]. » C'est pourquoi la *Maison habitée* a été assignée comme séjour à Jésus, l'Esprit de Dieu (le salut soit sur lui!), dont le miracle consistait à ressusciter les morts. Le *mont Sinaï* est le *Trône*[2]. Le *Livre écrit* est le *décret* lui-même qui réside dans le *Premier Esprit*[3]. Ce *Premier Esprit* est le *Rouleau déployé*. La *Voûte éle-*

de pomme de pin, qui est placé au côté gauche de la poitrine. Et ce principe subtil est l'essence même de l'homme; les philosophes le nomment âme raisonnable, et c'est en lui que réside l'esprit; l'âme animale en est le véhicule. C'est cette partie de l'homme qui a la faculté de concevoir, de savoir, qui nous fait parler, désirer, blâmer. » Djordjânî a emprunté cette définition à 'Abd ar-Razzâq, mais en la modifiant un peu. (Cf. *Iṣṭilâhât aṣ-Ṣoûyfiyah*, p. ١٤١ n° ٤٤٤.)

Quant à l'expression employée par 'Abd ar-Razzâq, dans notre texte, pour désigner le cœur matériel, c'est القلب الصنوبرى. Dans Djordjânî, il y a القلب الصنوبرى الشكل. Le mot صنوبر est rendu dans nos dictionnaires seulement par *pin*, *poix de pin*. Mais ce n'est pas trop s'avancer que de supposer qu'il signifie aussi *pomme de pin*, et son dérivé صنوبرى, *semblable à une pomme de pin*.

[1] Koran, LII, 1 à 6.

[2] Séjour de la Raison universelle. (Cf. page 177.)

[3] C'est la Raison universelle.

vée est le *Ciel le plus proche*, cité plus haut[1]. Et la *Voûte élevée* est mentionnée immédiatement à la suite de la *Maison habitée* [dans le texte du Koran], parce que c'est de ce ciel que descendent sur terre les *formes*, et de la *Maison habitée* que vient le *souffle* de l'esprit, par la combinaison desquelles deux choses est parachevée la création des êtres animés.

Quant à la *Mer gonflée*, c'est la mer de la matière première qui se répand partout et est remplie de formes.

CHAPITRE VI.

DES ACTIONS SOUMISES AU LIBRE ARBITRE.

Il a été démontré, dans ce qui précède, que tout ce qui arrive en ce monde est arrêté, en forme et en temps, dans un autre monde, avant de se produire [dans le nôtre].

Si maintenant la question des actes soumis au libre arbitre te semblait obscure; si tu étais tenté de t'imaginer que ces actes sont fatals, par suite de leur prédétermination; si tu te demandais comment nous pouvons délibérer avec efficacité sur un acte, le modifier, l'avancer ou le retarder; si tu nous priais de montrer où sont les actes fatals, où les actes libres; si tu te demandais pourquoi l'homme est puni et châtié, à cause de ses actions; pourquoi il en reçoit tantôt la récompense et tantôt le châtiment; pourquoi il en est rendu responsable;

[1] Cf. pages 168 et 169, note 1.

quelle est la différence entre les actions involontaires et les actions voulues; comment elles entraînent à leur suite la louange ou le blâme; quel est le but des commandements de Dieu et de ses défenses; quelle utilité il y a dans l'obligation d'accomplir de bonnes œuvres et des pratiques agréables à Dieu, dans l'appel adressé aux hommes par les prophètes, au moyen des signes célestes et des miracles; quel est le résultat des efforts vers le bien; à quoi tendent les promesses et les menaces divines; quel est le sens des épreuves que Dieu envoie, — toutes choses exprimées dans ces paroles du Très-Haut : « Il vous éprouve pour savoir qui de vous agira le mieux[1], » et dans bien d'autres versets, indiquant tous que le pivot des prescriptions religieuses est le libre arbitre, et que le commandement de faire usage de son libre arbitre est basé sur son existence même (autrement, les fondements des obligations religieuses reposeraient sur du sable, et la parole de Dieu ne serait que radotage et plaisanterie); — si donc tu te demandais tout cela, je te répondrais : « Commence par implorer ton pardon auprès du Dieu tout-puissant, et repens-toi, puis considère le cours des ordres divins, dans la marche du décret et de l'arrêt; réfléchis sur la disposition de la chaîne des causes; établis, par la pensée, les bases de toutes choses, comme elles doivent être établies; pénètre avec toute la force de la réflexion dans le sens intime des versets du Koran, peut-être Dieu, très-

[1] Koran, LXVII, 2.

haut, t'accordera-t-il l'assistance de sa grâce, après t'avoir pardonné, et alors, convaincu [de ton erreur], tu t'empresseras de t'excuser.

En effet, le décret et l'arrêt produisent ce qu'ils produisent, par l'intermédiaire de causes, rangées dans un certain ordre, parmi lesquelles les unes sont destinées à régler et à disposer, comme les âmes des sphères, les mouvements et les positions des corps célestes, les types des choses, les propriétés de la matière, les événements qui jouent le rôle d'événements fortuits, et, en outre, les conceptions et les volitions de l'homme, les mouvements et les repos des animaux; les autres sont actives, douées d'influences, comme les principes supérieurs des essences spirituelles; d'autres encore sont passives (leurs propriétés étant essentielles ou accidentelles) et reçoivent l'impression des causes précédentes, dans certains cas, à l'exclusion d'autres cas, suivant certaines formes, à l'exclusion d'autres formes, mais toujours d'après un ordre évident, une disposition connue dans le décret primitif. La réunion de toutes ces causes et de toutes ces conditions est appelée *cause complète*[1], et cette cause

[1] La cause complète (العلّة التامّة) est donc l'ensemble de toutes les causes dont le concours est nécessaire pour la production d'une chose quelconque. Dans tous les événements non soumis à la volonté humaine, ces causes agissent fatalement; dans tous les actes soumis au libre arbitre, ces causes sont mises en mouvement par cette autre cause qui est le libre arbitre. Djordjânî définit ainsi ce terme de علّة تامّة : «La cause complète est celle qui amène forcément la production de l'effet, ou encore l'ensemble de tout ce dont dépend

complète amène forcément, tout obstacle étant levé, la production de la chose disposée d'avance, décrétée et arrêtée. Au contraire, tant que l'action de l'une quelconque de ces causes partielles est retardée, ou si quelque obstacle survient[1], la production de la chose reste dans le domaine du possible, absolument comme si elle n'existait pas, et cela quelle que soit la cause qui reste inactive. Lors donc que, par l'action de toutes les causes susmentionnées, principalement de la plus prochaine, une individualité humaine ou animale a été constituée avec ses facultés de concevoir, de savoir, de pouvoir, de vouloir, avec sa réflexion et son imagination, au moyen desquelles on adopte ou rejette un parti, l'action à laquelle on s'est décidé est *libre;* mais sa production est *fatale*, dès que tout cet ensemble de causes, appelé cause complète, a agi, et *possible*, par rapport à l'une quelconque de ces causes. La production fatale de l'acte n'est donc pas incompatible avec son libre choix, puisque cette production fatale n'a été amenée que par le libre choix.

Si tu le veux, je vais reprendre en détail cet exposé sommaire, diviser clairement mon sujet, expliquer chaque point aussi complétement que pos-

l'existence d'une chose, en ce sens qu'en dehors de cet ensemble on ne peut supposer aucun autre efficace. » — Chacune des causes partielles qui composent cet ensemble, et par rapport à laquelle l'existence d'une chose est possible, reçoit le nom de cause incomplète (علّة ناقصة).

[1] Obstacle naturellement prévu dans le décret.

sible, et en me résumant chaque fois. Écoute avec un esprit éveillé, et ne te laisse distraire par rien, car ce que je vais dire renferme « un enseignement pour quiconque est doué d'intelligence, sait prêter l'oreille et voir[1]. »

CHAPITRE VII.

EXPLICATION EN DÉTAIL DE CE QUI VIENT D'ÊTRE EXPOSÉ SOMMAIREMENT ET RÉSUMÉ.

Sache que les facultés de concevoir, de savoir, de pouvoir, sont des modifications de l'âme et font partie de ses propriétés innées. Nous allons maintenant les définir et montrer l'emploi de chacun des termes qui les désignent.

La science (العلم) est l'impression dans l'âme des formes des choses.

La conception (الادراك) est la perception d'une chose, au moyen d'un des organes extérieurs, tels que les cinq sens, ou d'un organe intérieur, comme la raison ou l'imagination qui est la source première de la science.

Le pouvoir (القدرة) est cette faculté de l'âme qui permet de se décider également à faire ou à ne pas faire une chose.

La volition (الارادة) est l'intention décisive qui nous pousse à l'action, ou à l'abstention de l'action. Lorsque nous avons conçu une chose, nous la connaissons, et lorsque nous la connaissons, selon

[1] Koran, L, 36.

qu'elle excite en nous l'amour ou la haine, soit dans notre imagination, soit dans notre raison, nous faisons naître en nous un désir tendant à attirer à nous cet objet ou à le repousser. C'est précisément ce désir qui est l'intention décisive appelée volition.

Lorsque la volition se joint au pouvoir, qui est la forme de notre faculté d'action, cette force active se dispose aussitôt à mouvoir les membres; le mouvement est alors fatalement produit, mais par l'effet du libre arbitre. Le libre arbitre (الاختيار) est donc la réunion de la volition au pouvoir.

Lorsqu'un objet n'excite pas nécessairement en nous l'amour ou la haine, la raison emploie sa faculté de réflexion, ou l'imagination sa faculté imaginative, pour provoquer une délibération de la part de la volonté raisonnable ou imaginative[1], délibération qui produira un mouvement du libre arbitre d'où, finalement, résultera l'option.

Souvent un objet est agréable à certains égards, et désagréable à d'autres égards; par exemple, il est agréable à certains de nos sens, désagréable à certains autres; agréable à certains de nos membres, désagréable aux autres; agréable aux sens et désa-

[1] Ces expressions de volonté raisonnable, de volonté imaginative pourraient signifier : volonté jointe à la raison, volonté jointe à l'imagination. Mais l'auteur fait évidemment de la volonté raisonnable et de la volonté imaginative des facultés à part, et, aujourd'hui encore, on enseigne dans les traités de philosophie que c'est la volonté qui prend une décision. On fait donc de la volonté une faculté de l'entendement, en quelque sorte.

gréable à la raison, ou réciproquement; agréable en ce monde et désagréable en vue de l'autre monde, ou réciproquement; agréable par certains avantages qu'il possède, mais désagréable par certains inconvénients. Or, de tout sentiment agréable naît un motif invitant à l'action, et, de tout sentiment désagréable, un motif qui en détourne. Si les motifs opposés se contre-balancent, il en résulte un acte de notre volonté qui nous incline à l'abstention de l'action. Il est, dans ce cas, *obligatoire* pour nous d'opter pour l'abstention[1]. De là le mérite et le démérite, la louange et le blâme, suivant que l'option a été bonne ou mauvaise, et de là la récompense ou le châtiment. La distinction entre ce qu'on doit réprouver ou approuver est donc ainsi bien établie.

Souvent l'équilibre des motifs n'apparaît pas clairement à l'âme; elle demeure alors dans l'incertitude. D'autres fois, certaines dispositions, certaines décisions semblent en exclure d'autres. C'est alors qu'a lieu la délibération sur l'opportunité de changer telle ou telle chose, telle ou telle circonstance, d'avancer ou de retarder telle ou telle époque. Le résultat dépend du jugement plus ou moins sain de l'homme[2].

Il est hors de doute que notre conception, notre

[1] Le cas supposé ici par l'auteur est naturellement celui où il s'agit d'une action agréable aux sens, mais que réprouve la raison.

[2] L'auteur dit ailleurs que Dieu tient compte de l'inégalité des intelligences, au jour de la rétribution.

science, notre pouvoir, notre volonté, notre réflexion, notre imagination et les autres facultés et organes de l'homme, tels qu'ils sont disposés, sont l'œuvre de Dieu, très-haut, et non notre œuvre, ni le produit de notre bon plaisir, car, sans cela, notre pouvoir et notre volonté ne se rattacheraient à rien. Mais il est des philosophes qui, considérant [la volonté humaine] seulement dans ses rapports avec les causes les plus voisines de l'acte, [et perdant de vue les causes éloignées,] proclament qu'elle est indépendante. Ils professent la doctrine du *Qadar* et du *Tafwîz*[1], c'est-à-dire, croient que les actes émanent de notre propre puissance, sont arrêtés par nous seuls, et que nous en avons la pleine et entière disposition. C'est pourquoi le Prophète (le salut soit sur lui!) a dit : « Les Qadarîs sont les Mages de ce peuple-ci[2]. »

En effet, ils établissent deux principes indépen-

[1] La doctrine du Qadar était professée par les Moʿtazilîs et diverses autres sectes comprises sous le nom de قدرية. (Cf. la traduction allemande de Schahristânî, par Haarbrücker, partie I, p. 6, 7, 12, 13, 26, 41, 142, 215, 267; II, 189; Salisbury, *Journ. of the am. or. Soc.*, t. VIII, p. 154 et suiv.; *Mawâqif*, éd. Soerensen, p. ٣٣٤; Pococke, *Spec. hist. Arab.*, édit. de 1650, p. 231 et suiv.; la *Bibl. Or.*, au mot Cadariah.) — Djordjânî définit cette secte : « Les Qadarîs sont ceux qui prétendent que tout homme crée ses actions, et ne croient pas que l'infidélité et les actes de désobéissance aient été décrétés par Dieu. »

Le mot تفويض signifie ordinairement : confier une affaire à quelqu'un et s'en rapporter à lui pour son exécution. Ici, ce terme doit être pris dans le sens de confiance absolue en soi-même et, par suite, d'indépendance. (Cf. Pococke, *loc. cit.*, p. 239.)

[2] D'Herbelot attribue cette parole à un autre (au mot *Cadariah*);

dants, d'une puissance égale[1], absolument comme les Mages qui croient à Ized et à Ahriman, faisant du premier le principe indépendant du bien, et du second, le principe indépendant du mal. C'est ainsi que les Qadarîs enseignent que tout mal vient de nous, et non [comme nous le disons] qu'il est produit par la volonté de Dieu et par son commandement, suivant l'ordre institué dans l'enchaînement ascendant des causes et des effets qui remontent jusqu'à Dieu, par des rapports nécessaires et des dispositions fixes, conformément au décret et à l'arrêt.

Ceux, au contraire, qui négligent absolument les causes les plus voisines de l'acte professent la doctrine du *Djabar*[2] et de la création des actes, sans faire la distinction entre les actes fatals et les actes libres. Les uns et les autres sont borgnes : ils ne voient que d'un œil. Les *Qadarîs* sont privés de l'œil droit, le plus fort, celui qui nous fait con-

mais elle se trouve parmi les traditions de Bokhârî. (Cf. Pococke, *loc. cit.*, p. 232 et 234.)

[1] C'est-à-dire, opposent l'homme à Dieu.

[2] C'est le dogme de la fatalité. Ses sectateurs prennnet le nom de جبريّة. (Cf. Haarbrücker, *loc. cit.*, I, 6, 12, 41, 88 ; Salisbury, *loc. cit.*, p. 171; *Mawâqif*, au mot جبريّة, p. ٣٦٢; Pococke, *loc. cit.*, p. 238.) — Djordjânî s'exprime en ces termes : « Le Djabar [est la doctrine qui] attribue à Dieu les actions de l'homme. Il y a deux sortes de Djabarîs. Les modérés établissent que l'homme acquiert ses actions (*c'est-à-dire en a le mérite et le démérite, bien qu'elles soient créées par Dieu*) : ce sont les partisans d'Asch'arî; les radicaux, tels que les Djahmîs, repoussent [même l'acquisition du mérite ou du démérite]. »

templer les essences[1]. Les *Djabarîs* sont privés de l'œil gauche, le plus faible, celui qui nous fait voir les choses extérieures[2]. Mais celui qui voit juste et se sert des deux yeux de son cœur contemple les essences, de l'œil droit, et rattache à la volonté divine les actions bonnes et mauvaises, puis regarde les créatures, de l'œil gauche, et affirme l'influence [propre] qu'elles exercent sur les actions, mais par un effet de la volonté de Dieu et non indépendamment de lui. Il reconnaît la vérité de ces paroles de Djaʿfar Sâdiq : « Il n'y a ni fatalité absolue, ni indépendance absolue, mais quelque chose entre ces deux extrêmes[3], » et se range à son avis. Celui-là est favorisé de la grâce majeure (الفضل الكبير)[4].

Quant à celui[5] qui parvient à rattacher directement les actions à Dieu, par la contemplation de son unité, en faisant abstraction de toute relation, et en supprimant les causes et les effets, mais non en ce sens que les actions ont été créées en nous [une fois pour toutes], ou qu'à chaque manifesta-

[1] Qui sont les causes éloignées.

[2] Qui sont les causes prochaines.

[3] Voyez le développement que Schahristânî donne de ces paroles, dans Haarbrücker, *loc. cit.*, I, p. 189. — Un jour on demandait à Aboû Hanîfah son avis sur la prédestination. Il répondit : « C'est une question difficile, qui ne peut être résolue que par ceux auxquels Dieu envoie sa révélation ; or, la révélation divine est interrompue. Pourtant je vous dirai comme Djaʿfar Sâdiq : « Il n'y a ni fatalité absolue, ni indépendance absolue, etc. » La note que nous venons de traduire se trouve dans notre ms., folio 91, verso.

[4] Expression tirée du Koran, XXXV, 29 ; XLII, 21.

[5] C'est le Soufi.

tion d'une action de notre part Dieu crée [en nous] un pouvoir nouveau et une volition nouvelle, comme le prétendent les *Modjabbirah*[1], celui-là replie la création comme un tapis, franchit d'un seul coup l'intervalle, se débarrasse des catégories de *entre* et de *où?* et s'absorbe dans l'essence de l'Être (*Dieu*); mais il reste lui-même dans l'anéantissement [de sa personnalité] et ne peut obtenir en même temps la vision du monde créé, plongé qu'il est dans l'essence du Tout (*Dieu*), empêché qu'il est, par la contemplation de la Vérité (*Dieu*), de voir la création. Son regard ne se détache pas de l'aspect de Sa splendeur[2], et son âme ne se détourne pas de l'intuition de Sa perfection[3]; bien loin de là, la lumière de Sa splendeur lui cache l'ombre de Sa majesté[4], les clartés de Sa face et de Son essence ne lui permettent pas de voir les ténèbres de Ses attri-

[1] Secte des Djabarîs. Schahristânî les cite en passant et les compare aux Karaïtes des Juifs; mais il n'en dit pas plus long. (Cf. Haarbrücker, *loc. cit.*, I, p. 249.) Le Mawâqif les a également omis. S. de Sacy, dans sa Chrestomathie arabe, t. I, p. 352, donne aux جبريّة le nom de مجبّرة. Il reproduit d'ailleurs une note de Pococke, empruntée à Moṭarrizî.

[2] Dans le langage des Soufis, la splendeur et la perfection se rapportent à l'essence de Dieu, tandis que la majesté se rapporte à ses attributs extérieurs. Dans tout ce passage, ʿAbd ar-Razzâq oppose l'essence divine à la création. La splendeur, la perfection, la lumière de la splendeur désignent l'essence divine; la majesté, l'ombre de la majesté, les ténèbres des attributs sont autant de synonymes de création. (Voyez à ce sujet *Iṣṭilâḥât aṣ-Ṣoûfiyyah*, p. ١٨, aux mots جلال et جمال.)

[3] Cf. la note précédente.

[4] Cf. *ibid.*

buts[1]. La multiplicité disparaît pour lui, dans son extase, et il ignore sa propre existence. Cet état est la félicité suprême (الفوز الاعظم)[2]. Puis, lorsqu'il revient [de son extase] à la perception du monde extérieur, après avoir été plongé dans l'anéantissement [de sa personnalité], et qu'il voit les détails dans l'essence du Tout (*Dieu*), alors la vision de la Vérité (*Dieu*) ne lui enlève pas celle de la création, ni la vision de la création celle de la Vérité. La contemplation des attributs ne le distrait pas de celle de l'essence, ni la contemplation de l'essence de celle des attributs. La splendeur[3] de Dieu ne lui en dérobe pas la majesté[4], et la majesté ne lui en dérobe pas la splendeur. Celui-là est le véritable voyant qui, parvenu au *Tamkîn*[5], connaît intimement la relation des actions avec Dieu, en tant qu'il les crée, mais sans les dépouiller de leurs rapports avec l'homme.

Il est dans cet état auquel font allusion les paroles suivantes du Très-Haut : « Ce n'est pas toi qui lançais [la poussière contre les ennemis], lorsque

[1] Cf. p. 189, note 2.

[2] Allusion à l'expression si fréquente du Koran, ذلك هو الفوز العظيم. On désigne cet état, plus communément, sous le nom de جمع ou réunion, recueillement. ʿAbd ar-Razzâq définit جمع : « Voir Dieu seul et oublier la création. » (Cf. *Iṣṭilâhât*, p. ١٩.)

[3] Voyez plus haut, p. 189, note 2.

[4] Voyez *ibid.*

[5] La signification de ce mot est suffisamment expliquée dans ce passage. (Cf. pourtant Djordjâni, *Taʿrîfât*, éd. Fluegel, p. ٧ et ٢٩٢, et *Iṣṭilâhat aṣ-Ṣoûfiyyah*, p. ١٥٩, au mot تلوين.)

tu la lanças; c'était Dieu qui la lançait[1]. » — Cet état est la grande félicité (الفوز الكبير)[2].

CHAPITRE VIII.

UTILITÉ DE L'OBLIGATION DES BONNES ŒUVRES ET DE L'APPEL À LA RELIGION, PAR LE MOYEN DES SIGNES [CÉLESTES]. INFLUENCE DU ZÈLE ET DES EFFORTS. BUT DES MENACES ET DES PROMESSES DIVINES. ÉPREUVES QUE DIEU NOUS ENVOIE.

Dans le chapitre précédent nous avons exposé le mode de production des actes soumis au libre arbitre, de manière à dissiper tous les doutes à cet égard, et nous avons montré comment ces actes s'attiraient la louange ou le blâme, la récompense ou le châtiment. Il nous reste, à présent, à démontrer l'utilité des obligations religieuses et des pénitences, l'influence du zèle et des efforts, des réprimandes et des encouragements.

Nous dirons, à ce sujet, que si tu as bien compris que toutes les facultés inhérentes à l'être humain, comme la faculté de connaître, de pouvoir, de vouloir, etc., se rangent parmi les causes productrices de l'action, tu peux supposer aussi que les choses

[1] Au jour de Bedr, Mahomet lança, comme on le sait, une poignée de poussière contre les ennemis. Il prétendit ensuite, dans le Koran (VIII, 17), que c'était Dieu qui la lançait par sa main, à cet instant. 'Abd ar-Razzâq cite ces paroles pour montrer que Mahomet était parvenu au Tamkîn, c'est-à-dire voyait que l'homme s'agite, mais que Dieu le mène.

[2] Plus ordinairement appelée جمع الجمع. 'Abd ar-Razzâq définit ce terme : « Voir que la création subsiste par Dieu, » c'est-à-dire voir Dieu agissant dans tout phénomène de la création. (Cf. *Istilâhât*, p. 14.) L'expression الفوز الكبير est empruntée au Koran, LXXXV, 11, 13.

que nous venons d'énumérer, et qui sont en dehors de l'homme, font également partie de ces causes. La prédication, les obligations, la direction spirituelle, les exhortations, les promesses, les encouragements, la dissuasion et les réprimandes ont été institués par Dieu comme des stimulants de nos désirs, propres à nous convier à la pratique du bien et des bonnes œuvres, à l'acquisition des mérites et des perfections, et comme des moyens de nous pousser à faire de belles actions, à contracter de louables habitudes, à développer en nous de belles qualités, des vertus excellentes et aimables qui nous sont départies et qui nous servent en ce monde et dans l'autre, par lesquelles nous améliorons notre condition ici-bas, et qui nous assureront une fin heureuse ; qui nous préservent, enfin, de leurs contraires, c'est-à-dire des maux, des fautes honteuses, des péchés, de l'avilissement, en un mot de tout ce qui peut nous nuire en ce monde et faire notre malheur dans l'autre.

Il en est de même du zèle, des efforts, de la prudence et de la circonspection qui ont été décrétés par Dieu comme étant propres à nous conduire à l'objet de nos désirs, à nous faire atteindre les buts [divers] que nous nous proposons, à manifester au dehors nos perfections, et qui [de plus] ont été institués par Dieu comme des causes intermédiaires au moyen desquelles il nous communique ses faveurs journalières, ce qu'il a décidé de nous accorder pendant notre vie, ou ce qu'il nous prépare dans

l'autre monde, et par l'entremise desquelles il nous fait éviter les actes blâmables, nous épargne les maux et les calamités, — tous résultats que nous ne pouvons obtenir d'une autre manière.

Aussi Dieu a-t-il arrêté l'existence de ces choses[1], pour nous, et leur acquisition est-elle obligatoire pour notre libre arbitre, suivant cette réponse que fit le Prophète (le salut soit sur lui!) à une personne qui lui demandait si les remèdes et les incantations étaient efficaces contre les arrêts de Dieu : « Les remèdes et les incantations proviennent eux-mêmes de l'arrêt de Dieu. » Mais il a dit aussi : « La plume qui a écrit sa destinée est sèche[2]. » Pourquoi donc agir? lui objecta-t-on. « Agissez, répondit-il : chacun de vous a reçu la capacité de faire ce pourquoi il a été créé[3]. » Et quand on lui demanda : « Sommes-nous au milieu de choses complétement terminées, ou au milieu de choses en voie de formation? » il répondit : « Nous sommes au milieu de choses terminées et de choses en voie de formation[4]. »

[1] C'est-à-dire : le zèle, les efforts, la prudence et la circonspection.

[2] C'est-à-dire : rien ne peut plus être changé dans sa destinée. Ces paroles s'appliquent à Aboû Horairah. (Cf. Salisbury, *Journ. of the am. or. Soc.*, t. VIII, p. 126.)

[3] Ce qui revient à dire que la participation de l'homme à la production des actes est au nombre de schoses décrétées par Dieu. (Sur cette tradition, cf. Salisbury, *loc. cit.*, p. 126 et suiv.)

[4] Cette parole ne contredit pas celle où Mahomet dit que la plume qui a écrit la destinée est sèche. En effet, s'il est entré dans les dispositions de Dieu que certaines choses seraient hors de notre pouvoir, et d'autres en notre pouvoir, par conséquent modifiables, Mahomet pouvait dire que Dieu ne revient pas sur ses décisions, et en

D'après cela, sache que tout ce qui émane de nous en fait de mouvements, de repos, d'actions bonnes et mauvaises, est conservé, inscrit à notre charge, et que nous devons l'accomplir, bien que ce soit en usant de notre libre arbitre[1]. Cela ressort de ces paroles du Très-Haut : « Tout ce qu'ils font est consigné dans le Livre. Toute chose, petite et grande, tout y est écrit[2].... Et nous inscrivons leurs œuvres et leurs traces. Nous avons tout compté dans un prototype évident[3].... C'est notre Livre; il parlera sur vous en toute vérité, car nous couchons par écrit tout ce que vous faites[4]. » Mais ces œuvres[5] n'ont aucune influence sur notre bonheur ou notre malheur, dans la vie future, non plus que ce qui nous arrive en fait d'événements agréables ou fâcheux. En effet, le Prophète (le salut soit sur lui!) a dit : « Sache qu'alors même que le peuple entier se rassemblerait pour t'être utile, il ne te serait

même temps que, conformément à ces décisions, il y a au monde des choses complétement terminées, ou fatales, et des choses en voie de formation, ou en notre pouvoir.

[1] En effet, tout acte produit par notre libre arbitre a dû être prévu par Dieu, afin qu'il disposât d'avance toute chose nécessaire à l'accomplissement de cet acte.

[2] Koran, LIV, 52-53.

[3] *Ibid.* XXXVI, 11.

[4] *Ibid.* XLVI, 28.

[5] Il s'agit naturellement ici des actions indifférentes à la morale, relatives à la vie matérielle, et résultant des efforts, de la prudence et de la circonspection, citées en dernier lieu (page 192). Cela ressort également des paroles de Mahomet, qui suivent, et de celles de l'émir des croyants, qui reproduisent, sous une autre forme, ce que dit Mahomet.

utile qu'en ce que Dieu a écrit en ta faveur, dans ta destinée, et qu'alors même que le peuple entier se rassemblerait pour te nuire, il ne te nuirait qu'en ce que Dieu a inscrit contre toi, dans ta destinée.— Les plumes ont été enlevées et les pages sont sèches[1]. » L'émir des croyants[2] a dit aussi : « Sachez, de science certaine, que Dieu n'accorde à son serviteur rien de plus que ce qu'il lui a d'avance assigné dans la Mention sage[3], quelque grandes que soient son habileté, son activité et sa ruse, et que rien ne peut empêcher l'homme faible et de peu de moyens d'obtenir la portion qui lui a été assignée dans la Mention sage. » Les preuves de ce que nous avançons sont trop nombreuses pour que nous les énumérions.

Quant aux épreuves [que Dieu envoie], c'est la réalisation des événements qui ont été décrétés pour nous ou contre nous; c'est l'apparition de faits, d'événements, de devoirs pénibles, qui font sortir de nous et réduisent en actes les facultés qui ont été déposées en nous et que recèle en puissance notre nature, de manière que nous méritions la récompense ou le châtiment. En effet, la récompense et le châtiment sont les fruits, les suites inévitables, les conséquences, les accidents de fa-

[1] Cette dernière phrase signifie que tout est fixé d'avance, qu'il n'y a plus à y revenir.

[2] Probablement le khalife Ali.

[3] La Mention sage (الذكر الحكيم) désigne la Mère du Livre, ou Table des décrets, dont il est question plus haut.

cultés qui existent en nous, et ces effets cessent d'exister lorsque [nos facultés] ne se sont pas manifestées au dehors, lorsqu'elles ne se sont pas traduites par des actes, bien que Dieu, très-haut, les connaisse, et bien que ces effets existent virtuellement en nous. Et comment résulterait-il [de nos facultés] des fruits et des conséquences qui en sont les accidents [si elles ne se traduisaient pas par des actes]? C'est pourquoi le Très-Haut a dit : « Nous les mettons à l'épreuve pour connaître ceux d'entre eux qui s'efforcent et ceux qui sont patients[1], » c'est-à-dire pour les connaître doués de ces qualités, de sorte qu'ils en reçoivent la rétribution. Avant cette épreuve, Dieu sait seulement qu'ils sont *aptes* à s'efforcer et à patienter, qu'ils le feront dans un temps donné.

CHAPITRE IX.

DES DISPOSITIONS NATURELLES ET DE LEUR CLASSIFICATION.

Peut-être t'agites-tu et conçois-tu de la colère et . . . .[2] et vas-tu me dire : « Si les bonnes et les mauvaises qualités, les bonnes et les mauvaises actions, les actes d'obéissance et de rébellion, en un mot, si le bien et le mal sont déterminés d'avance, inscrits à notre charge; si, après avoir été déposés en nous, ils sont produits par

[1] Koran, XLVII, 33.

[2] Le mot que nous laissons en blanc est sans points diacritiques dans notre ms. (دكرد); nous n'avons pu en déterminer le sens.

nous, dans les temps où ils devaient se produire, pourquoi n'avons-nous pas tous reçu une part égale de bien et de mal? pourquoi n'y participons-nous point tous dans la même mesure et ne nous ressemblons-nous point tous en cela? Comment nous préserver de ce dont il faut se préserver, de manière à échapper aux malheurs qui nous attendent et à leurs conséquences? Pourquoi l'heureux est-il supérieur au malheureux, alors qu'ils devraient être égaux dans leur destinée? Où est, à notre égard, la justice[1] de Dieu, qui a dit : « Je ne suis pas injuste envers mes serviteurs[2]. . . . . Nous ne les maltraitons pas, ils se maltraitent eux-mêmes[3]? »

Nous te répondrons, à l'instar du poëte : « Ne te laisse pas abattre à la vue de ce qui blesse les regards ; les yeux les mieux éveillés dorment encore ; patiente. Souvent la fuite retombe sur le fuyard ; de même le repos de l'esprit et le calme tournent [au profit de celui qui les possède][4]. » Tu n'es pas le premier dont le pied a glissé à cet endroit et qui s'est pris à douter, mais qui, épouvanté de ses

[1] Cette objection avait paru si forte à certains docteurs qu'ils n'hésitèrent pas à déclarer qu'on ne pouvait concevoir la justice divine que comme abandonnant à l'homme tout pouvoir sur ses actions, de manière à le rendre lui-même auteur de son bonheur et de son malheur, en cette vie et dans l'autre. Cette opinion donna naissance à la secte des Moʿtazilîs, ou dissidents, qui donnèrent à leur doctrine le nom de عدل, justice.

[2] Koran, L, 28.

[3] *Ibid.* XLIII, 76.

[4] Ces mots sont en prose rimée. Nous n'avons pu retrouver les vers qu'ils paraphrasent.

propres paroles, s'est rétracté et repenti (puisse Dieu fortifier l'œil de ta pénétration avec le collyre de sa lumineuse direction, et en écarter le voile de l'aveuglement!). Tout d'abord, réfléchis à l'histoire de Moïse et de Khiḍhr, lorsque Moïse s'opposa à ce dernier, lui fit des reproches sur le meurtre du jeune garçon et s'emporta contre lui. Ne te souvient-il pas de cette parole de Moïse : « Tu as commis là une action détestable, » et de la repartie de Khiḍhr : « Ne t'avais-je pas dit que tu n'aurais point assez de patience pour rester avec moi[1]? » Puis, écoute ce qui va dissiper tes doutes.

Apprends que les dispositions naturelles sont divisées par classes, que les substances sont de différentes espèces, que les âmes humaines, suivant leur origine, diffèrent par leur pureté et leur impureté respectives, par leur force et leur faiblesse, et sont échelonnées à des distances très-diverses, dans leur proximité ou leur éloignement de Dieu[2]. Sache que, de même, les matières inférieures sont de natures très-diverses, qu'elles sont plus ou moins subtiles ou grossières, que les tempéraments sont plus ou moins rapprochés ou éloignés du juste milieu, que la capacité qu'ils ont de recevoir telle

[1] Sur cette histoire, par laquelle Mahomet voulait prouver qu'il ne faut pas accuser Dieu d'injustice, sur les apparences, cf. Koran, XVIII, 59 et suiv., et une tradition de Mahomet, dans le travail précité de E. Salisbury, p. 133.

[2] Cette inégalité des êtres est désignée ailleurs, par ʿAbd ar-Razzâq, sous le nom de مفتاح سرّ القدر, clef du mystère de l'arrêt divin, et de المفتاح الاوّل. (Cf. *Iṣṭilâhât*, p. ٦٥, nos ٢١٧, ٢١٨.)

ou telle âme varie beaucoup, que, réciproquement, toute âme a été associée par l'arrêt divin aux matières qui lui conviennent, et que de cette association résultent des aptitudes plus ou moins grandes pour certaines sciences et certaines conceptions, à l'exclusion de certaines autres, des dispositions plus ou moins propres à telles actions ou à telles pratiques, à l'exclusion de telles autres, suivant ce que leur a attribué la prescience première et le décret primitif. Le Prophète (le salut soit sur lui!) a dit : « Les hommes sont des mines, comme les mines d'or et d'argent. » Ainsi les intelligences et les capacités varient en raison de la diversité des naturels et des caractères, qui recherchent, les uns, ce que fuient les autres, et admirent, les uns, ce que les autres détestent.

La prescience divine suppose un agencement de la création aussi parfait que possible, car s'il y en avait un plus parfait, il existerait. D'ailleurs, si les aptitudes étaient égales en tout, la beauté de l'ordre de l'univers disparaîtrait, et toute organisation serait détruite dans le monde. Tous les êtres appartiendraient à la même classe, resteraient dans le même état et se trouveraient au même degré. Leurs affaires ne marcheraient pas, leurs commodités seraient supprimées, et tous les autres possibles demeureraient dans les arcanes du néant, malgré la possibilité de leur existence. Ce serait là une injustice et une iniquité pour ces êtres, et non pas la justice et l'équité. Le monde aurait besoin d'eux,

et pourtant ils n'existeraient pas. Ce serait absolument comme si l'oignon était du safran et le laurier-rose de la camomille, l'oignon et le laurier-rose étant entièrement privés d'existence. Les hommes seraient frustrés par là du profit qu'ils en retirent et souffriraient dans certains de leurs avantages, par le manque de ces produits. Si donc tu te préoccupes fort peu de ce que l'oignon ne soit pas du safran, l'abrotone du stœchas, le chien un lion, la chèvre un chameau, les rochers des animaux, les animaux des hommes, le pied un œil, et l'imagination la raison; de même, ne te soucie point de savoir pourquoi un adolescent n'est pas un Sahbân[1], le mendiant un sultan, le malheureux un heureux[2], l'ignorant nuisible un savant vertueux, car, s'il en était ainsi, le sultan se verrait réduit à balayer et le savant qui se consacre à l'adoration de Dieu serait contraint de vivre avec les bêtes fauves. Cette égalisation détruirait toute proportion : le sultan ne serait plus sultan, ni l'intendant intendant; l'ordre de l'univers serait aboli, et l'on verrait apparaître le désordre et la confusion. Cet état de choses ne serait pas la justice; bien au contraire, ce serait l'arbitraire et la tyrannie. En effet, la justice con-

[1] Sahbân, fils de Wâil et contemporain de Moʿawiah, personnage célèbre par son éloquence, et qui a donné lieu au proverbe اخطب من سحبان. (Cf. *Spec. hist. Arab.*, p. 348, et une note de M. Defrémery, dans sa traduction du *Gulistan*, p. 209.)

[2] Ou *le réprouvé un élu*, car شقى et سعيد ont ce sens. Nous avons traduit *malheureux* et *heureux* pour donner aux mots précités la signification la plus étendue.

siste à associer les matières et les corps avec les formes et les âmes qui leur conviennent, à répartir les tempéraments en raison des genres, des espèces et des individus, et à imprimer aux individus la direction qui les fait tendre vers des occupations conformes à celles de leur espèce.

Quiconque fait le mal et pèche dans sa manière de voir se maltraite donc lui-même, par la méchanceté de sa nature[1] et l'insuffisance de ses aptitudes. Il est digne du malheur dans la vie future[2].

. . . .

Et si ses aptitudes sont défectueuses et sa nature mauvaise, c'est que sa nature ne comportait pas la possibilité d'être meilleure qu'elle n'a été créée, de même qu'il est impossible qu'un singe, par exemple, engendre un homme parfait, au point de vue de la beauté de la forme et de la conduite. « Les hommes ne cesseront point de différer entre eux, excepté ceux à qui Dieu aura accordé sa miséricorde. Il les a créés pour cela, afin que s'accomplît cette parole de ton Seigneur : « Je remplirai l'enfer de génies et « d'hommes à la fois[3]. » Mais, de même qu'on ne reproche pas au plus laid des hommes de ne pas ressembler à Joseph, en beauté, et de même que Dieu excuse les hommes d'être de formes si diverses

[1] Contre laquelle il a pour réagir le sens commun (cf. p. 208) et les avertissements de la religion.

[2] Nous laissons en blanc le passage suivant, qui est très-corrompu : بنادى على لسان المالك مهلاً فيبداك اوكتاد فوك نفخ.

[3] Koran, XI, 120.

qu'on n'en trouverait pas deux pareils, de même on ne reproche pas au pire des hommes de ne pas être comme Mahomet, le Prophète de Dieu (que Dieu le protége et le sauve!), dans sa conduite et sa manière d'agir[1]. Dieu excuse les hommes en cela, car leurs qualités et leurs caractères sont aussi variés que leurs formes et leurs natures, et ainsi que l'a dit le Prophète (le salut soit sur lui!), « Dieu a complétement achevé quatre choses : la forme, le caractère, la ration journalière et la vie future[2]. »

Et maintenant, comment se garder de ce dont il faut se garder? Nous répondons : Celui dont l'âme est noble a le caractère élevé, une nature excellente, une humeur docile. Lors donc qu'il médite d'accomplir une action contraire à sa nature, une action honteuse et vile qui n'a pas été décrétée à sa charge, parce qu'elle ne lui est pas conforme, et lorsqu'il y songe rarement, une des qualités de son âme l'emporte et le domine; il est sollicité et entraîné par un des motifs que lui fournit son imagi-

[1] Il suffit que cet homme agisse aussi bien qu'il est en son pouvoir.

[2] Sur cette tradition, cf. Salisbury, *loc. cit.*, p. 122 et suiv. En ce qui concerne la vie future, elle est bien prédestinée; mais, comme l'a expliqué plus haut ʿAbd ar-Razzâq, il y a cette restriction que c'est l'homme qui se prépare la vie future. Dieu l'a prédestinée, en ce sens qu'il l'a prévue, parce qu'il savait quel usage chaque homme ferait de son libre arbitre. Il devait le savoir pour disposer d'avance tout ce qui était nécessaire à l'accomplissement de chaque acte; mais cela n'empêche nullement l'exercice du libre arbitre, puisque cela le suppose. Cette doctrine est celle de la prémotion physique, admise par les thomistes.

nation; il est ému par sa sensibilité et son indignation. Sa raison l'écarte de cette action, et l'esprit saint qui est en lui l'en éloigne et le retient[1], ainsi que Dieu, très-haut, l'a exposé, en parlant de Joseph (le salut soit sur lui!): «Elle le sollicita, et il l'aurait désirée s'il n'avait pas compris l'avertissement de son Seigneur[2].»

Lorsque l'homme est inférieur à cela, en fait de pureté d'aptitude, il ne peut être retenu que par la loi religieuse et civile, par les conseils et les réprimandes, etc., et il en a besoin.

Quand [au contraire] l'homme [supérieur] médite de faire une belle action, conforme à sa nature, il y trouve un excitant dans sa raison et dans son intelligence, un auxiliaire dans la faveur et la direction divines qui sont en lui. Il se dispose alors à accomplir cette action avec désir et passion, parce qu'elle lui est conforme, et rien ne l'en détourne ni ne l'en écarte.

Chez l'homme d'un caractère opposé, le besoin se fait sentir d'excitations et de stimulants venus du dehors. Ainsi, pour celui dont l'âme est basse, le caractère sordide, l'origine perverse, l'humeur intraitable, les choses se passent d'une manière inverse de celle que nous venons de décrire pour l'homme supérieur[3], suivant ces paroles du Très-

[1] Cet homme n'a donc qu'à écouter la voix de sa conscience.

[2] Koran, XII, 24. Il est ici question de la femme de Putiphar.

[3] C'est-à-dire que l'homme inférieur, loin de suivre sa nature, doit constamment réagir contre elle.

Haut, qui s'appliquent à Aboû Djahl[1] et à ses pareils : « Il leur est indifférent que tu les avertisses ou non, ils ne croient pas[2] », et ces autres : « Tu ne peux pas diriger qui il te plaît[3]. » En effet, chacun désire faire ce qui est compatible avec sa nature, ce qui lui est agréable et ce qui lui plaît, tout en sachant que le contraire est préférable et plus beau. C'est ainsi que le nègre préfère ses enfants, malgré leur laideur, à un jeune garçon turc, bien qu'il n'ignore pas que ce dernier est plus beau que les siens.

En ce qui concerne le bonheur et le malheur, nous allons l'exposer dans un chapitre, s'il plaît à Dieu.

CHAPITRE X.

DU BONHEUR ET DU MALHEUR.

Tu sais à présent ce qui vient d'être exposé, touchant la classification des aptitudes et la répartition des âmes en différents degrés. Apprends maintenant que chaque âme a un bonheur [spécial], en corrélation avec sa manière d'être intime, avec les faveurs que Dieu lui a accordées, et avec sa proximité de Dieu, bonheur qui est le terme extrême de la perfection que comporte sa nature. A l'opposé de cette perfection est le terme ex-

[1] Ennemi déclaré de Mahomet.

[2] Koran, II, 5; XXXVI, 9.

[3] *Ibid.* XXVIII, 56.

trême de l'imperfection dont elle est susceptible : c'est là son malheur spécial. Les bonheurs [respectifs] sont donc gradués suivant les aptitudes, et, [par conséquent,] la plus grande félicité appartient absolument aux plus excellentes aptitudes, aux perfections les plus nobles, à la plus noble des âmes qui est l'esprit du véritable pôle absolu[1], c'est-à-dire Mahomet (le salut soit sur lui!), ainsi que l'a déclaré le Très-Haut : « Nous avons élevé les prophètes au-dessus les uns des autres. . . . . Il a élevé les degrés de certains d'entre eux[2]. » Mahomet possède donc le degré le plus élevé des aptitudes, et la félicité suprême, dans l'autre vie. Au contraire, plus les aptitudes sont bornées, moindre est le bonheur, moindre aussi l'intervalle qui le sépare du dernier degré du malheur ou du bonheur [relatif] qui lui correspond.

Lorsque les aptitudes occupent un juste milieu entre les deux termes extrêmes, supérieur et inférieur, symbolisés par la *lumière* et les *ténèbres* et encore par la *divinité* et par l'*humanité*, les penchants de l'homme se trouvent à égale distance de la perfection et de l'imperfection désignées dans le Koran par les termes de *A ʿla ʿiliyyîna*[3] et de *Asfal Sâfilîna*[4]. C'est dans ce cas surtout qu'agissent puissamment dans un sens l'appel des prophètes, les obligations

[1] Cf. *Kitâb at-taʿrifât*, aux mots قطبية et قطب.

[2] Koran, II, 254.

[3] Koran, LXXXIII, 18.

[4] *Ibid.* XCV, 5.

religieuses, les répressions et les dispositions de la loi (toutes choses désignées dans le Koran par le terme d'*assistance divine*), et, dans le sens contraire, la désobéissance et la rébellion (appelées dans le Koran *abandon de Dieu*). Plus l'homme s'efforce dans l'une de ces deux directions, plus son penchant s'accroît. S'écarte-t-il du juste milieu pour tendre vers les degrés supérieurs, l'assistance divine redouble en sa faveur, afin de le faire progresser sur l'échelle ascendante. Au contraire, penche-t-il vers les degrés inférieurs, c'est l'inverse qui arrive. A chaque pureté correspond une impureté, à toute chose limpide une chose trouble, à toute clarté une obscurité, à toute beauté une laideur. Toute chose a son contraire, comme Aboû Djahl et Mahomet, Pharaon et Moïse, Iblîs et Adam, et il n'y a pas d'autre moyen de connaître le pourquoi du bonheur des uns et du malheur des autres que de les considérer comme l'effet des aptitudes naturelles qui proviennent de l'émanation très-sainte primitive et de la science sublime et éternelle, ainsi que nous l'avons exposé en traitant de la possibilité, relativement à la beauté de l'ordre de l'univers.

Le bonheur se divise en deux parties : le bonheur mondain et le bonheur futur. Le bonheur mondain comprend également deux divisions : le bonheur corporel, c'est-à-dire le bien-être, la santé, la force, la bonne conformation des organes; et le bonheur extérieur, c'est-à-dire la possession des moyens

d'existence et de tout ce dont on a besoin dans ce genre.

Le bonheur futur est aussi divisé en deux parties : le bonheur intellectuel, provenant de ce qu'on possède les sciences et les vérités, et le bonheur moral, consistant en ce qu'on accomplit de bonnes œuvres et de belles actions. Et de même que la beauté du visage et du corps rentre dans la première catégorie du bonheur mondain, de même les belles qualités rentrent dans la première catégorie du bonheur futur. C'est d'après ces qualités que l'on énumère les différents degrés du bonheur. On demanda à l'émir des croyants[1] de décrire le savant; il le décrivit. Puis on lui dit : « Décris-nous l'ignorant. » Il répondit : « Je viens de le faire[2]. » Le bonheur et le malheur sont en raison de la science et de l'ignorance (et ils sont essentiellement inhérents aux hommes, cela dans l'éternité passée et future, à tout jamais), ou en raison des bonnes et des mauvaises actions, d'après lesquelles on reçoit sa rétribution, et sur lesquelles on mesure les récompenses et les châtiments. Dieu, très-haut, n'a-t-il pas dit : « C'est la récompense de ce qu'ils ont fait. . . . .; c'est la rétribution de ce qu'ils ont acquis[3]? » — Mais le malheur n'est pas éternel (sauf le bon plaisir de Dieu), et il admet des aggravations

[1] Probablement Ali.

[2] Il voulait dire que pour avoir la description de l'ignorant et de son état, il suffisait de prendre la contre-partie de celle du savant.

[3] Koran, *passim*.

et des allégements. On peut dire, toutefois, en général, que les péchés les plus nombreux et les plus graves sont la conséquence de l'ignorance, et que la plupart des vertus et les plus grandes sont la conséquence de la science. Ô mon Dieu! place-nous parmi les bienheureux que tu agrées, et non parmi les réprouvés que tu éloignes.

C'est d'ailleurs la raison qui est le point cardinal des obligations imposées à tous les hommes, quel que soit leur degré d'intelligence ou de stupidité. En effet, la raison est la commune mesure des êtres intelligents : j'entends par *raison* la quantité suffisante qu'ils en possèdent pour être désignés sous le nom d'êtres raisonnables. C'est pourquoi tous les hommes sont astreints aux mêmes devoirs, mais ne sont pas tous tenus légalement de connaître les fetwas, ni d'approfondir les sciences, suivant cette parole du Très-Haut : «Dieu n'impose à chaque âme que ce qu'elle peut supporter[1].» Les progrès dans les sciences sont donc en dehors de la loi.

Quant aux œuvres, elles assurent à leur auteur un rang en proportion de ce qu'il a fait. Quiconque reste en deçà de la perfection à laquelle ses aptitudes lui permettaient d'atteindre, ou a commis des actions incompatibles avec elles, recevra un châtiment proportionnel à la distance à laquelle il sera resté en arrière. De même, tout homme, dont les œuvres sont inscrites au livre des comptes, qui sera

[1] Koran, II, 286.

parvenu au degré de bonheur auquel il lui était donné d'atteindre, et qui avait été décrété pour lui, sera un élu, quand bien même son bonheur futur serait humble et restreint, en comparaison de la félicité suprême. En effet, comme cet homme ne conçoit pas ce à quoi il ne peut atteindre, il n'en a pas le désir, et dès qu'il n'en a pas le désir, il ne souffre pas [d'en être privé].

Le Prophète a dit : « Tout ce qui a été décidé est fatal à un point de vue et possible à un autre point de vue. » Cela n'exclut donc pas la participation du libre arbitre.

Ce que nous venons d'exposer suffira à quiconque est assisté de Dieu. Quant à celui dont Dieu a rendu l'intelligence obtuse, en dire plus long ne le convaincrait pas. Notre recours est en Dieu, contre l'incapacité. C'est lui qui facilite les choses ardues, qui exauce les prières. C'est en lui qu'est notre confiance. Il est notre protecteur, et quelle belle protection !

FIN DU TRAITÉ DU DÉCRET ET DE L'ARRÊT, PAR LE SCHEIKH KAMÂL ED-DÎN ʿABD AR-RAZZÂQ, QUE DIEU LUI OCTROIE UNE AMPLE MISÉRICORDE !

LE CONCILE DE NICÉE,

D'APRÈS LES TEXTES COPTES.

EXPOSITION DE FOI. — GNOMES DU SAINT CONCILE.

(PAPYRUS DU MUSÉE DE TURIN.)

PAR M. EUGÈNE REVILLOUT.

Au commencement de ce siècle, l'illustre Zoega trouva dans un manuscrit copte du musée Borgia quelques fragments attribués au concile de Nicée. La méthode qu'il employait, dans tout le cours de son catalogue, n'était pas une méthode critique, puisqu'il ne faisait pas même de rapprochements. Le but qu'il se proposait était seulement de donner quelques échantillons, quelques *excerpta* des immenses richesses que contenait la belle collection qu'il décrivait. Cependant tout ce qui se rattache au concile de Nicée est jusqu'à présent si incomplet et si obscur, et les documents anciens qui peuvent nous arriver sur cette assemblée sont si précieux, que Zoega, tout en donnant aux actes coptes du concile une place d'honneur, se crut de plus obligé d'illustrer, par quelques notes et par quelques renvois, un texte si important. Il étudia surtout les souscriptions des évêques du saint concile, et nous devons dire que ceux qui, comme M. Charles Lenormant, lui ont succédé dans cette voie, ont dû s'en rapporter surtout

aux excellentes observations du savant égyptologue. Il donna aussi des traductions complètes de ces fragments, et c'est à l'aide de ces traductions généralement exactes qu'on a pu parler dans la suite, avec plus de détails, des documents qu'il avait publiés. Ces documents donnèrent lieu à de savantes études; mais ils étaient trop incomplets pour qu'on pût se former, de chacune des œuvres synodales dont on apercevait les restes, une idée précise et juste. Aujourd'hui nous avons le bonheur d'annoncer à l'Académie une précieuse trouvaille qui viendra ouvrir à nos recherches un horizon plus vaste. Depuis longtemps, après les papyrus coptes de Paris, d'Oxford, de Londres et de Boulak, je désirais voir ceux du musée de Turin, au sujet desquels le célèbre Amédée Peyron avait donné dans la préface de son dictionnaire copte quelques indications sommaires, fort imparfaites du reste et ne permettant pas d'en prévoir toute l'importance. Aussi ai-je été agréablement surpris en trouvant, entre autres choses précieuses, deux longs fragments dont la provenance d'après le copte était « le concile de Nicée, » ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲛ̄ ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ. Peyron n'en avait mentionné qu'un seul, et seulement par son titre. L'un d'eux se rapportait à la partie dogmatique ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲟⲩⲟϫ « au sujet de la foi orthodoxe. » Il renfermait en entier le symbole de Nicée suivi, comme dans Gélase, dans la version du concile d'Éphèse, etc., d'anathèmes et d'explications dont nous n'avions jusqu'ici qu'une portion seulement,

tant en copte qu'en grec. Notre texte vient compléter le deuxième fragment donné par Zoega, et, dans ce qu'il a de commun avec lui, il prouve irréfutablement qu'il faut repousser, pour cette partie des actes du moins, la supposition de M. Lenormant qui croyait y voir une composition primitivement égyptienne, bien que de très-peu postérieure au concile. Nous savons maintenant, par la comparaison des deux manuscrits, que nous avons là deux traductions coptes d'un original probablement grec, et c'est pour cela que ces traductions, identiques quant au fond, varient beaucoup quant à la forme et quant aux expressions synonymes qu'elles emploient. En ce qui concerne la partie tout à fait nouvelle de ce texte, elle est également digne d'attention. C'est ainsi que nous trouvons dans le symbole l'équivalent de πισ7εύομεν, à la place de πισ7εύω, et comme dans Gélase et la plupart des anciennes versions, après l'article du Saint-Esprit, il n'est fait mention de l'Église catholique et apostolique que quand celle-ci prononce par le concile ses anathèmes. Cette question intéresse encore beaucoup les chrétiens grecs, s'il faut en croire un récent travail de M. Baletta. Ailleurs c'est la doctrine qu'Eutychès devait plus tard emprunter à l'hérésiarque Apollinaire qui est condamnée et réfutée avec soin par avance dans la langue même qui sera employée dans la suite par les plus fervents monophysites.

Outre le *tome sur la Foi,* si nous pouvons nous exprimer ainsi, à la façon des Coptes, nous avons

rapporté aussi de Turin un second tome que les Coptes attribuent également à Nicée et qui est intitulé *les Gnomes du saint concile.* C'est un traité de morale et de conduite à l'usage des chrétiens. Zoega n'en possédait que le titre et la première page, et pourtant déjà M. Lenormant et les autres critiques en avaient admiré l'éloquence et la sublimité. Notre manuscrit est beaucoup plus étendu, et nous pensons que les nombreux feuillets qui suivent celui qu'avait publié Zoega ne feront qu'augmenter la bonne opinion que le monde scientifique avait conçue de ses auteurs d'après les premiers échantillons. Il y a dans ce livre des pages dignes de Job ou de saint Paul. Qui donc les a composées? Jusqu'ici il ne s'est présenté que deux opinions à ce sujet, et ces deux opinions seules semblent possibles. Ou bien, comme le pensent les Coptes, ces *gnomes* ont été rédigées par le concile même de Nicée, ou bien, comme l'a soutenu M. Lenormant, elles ont été écrites très-peu de temps après le concile dont on voulait mieux faire comprendre la doctrine et l'esprit. On peut alléguer, pour la première opinion, les témoignages de Gélase et des Pères. Gélase nous dit, dans l'histoire du concile de Nicée, qu'il avait eu entre les mains, dans sa jeunesse, un exemplaire complet des actes de ce concile et que ces actes formaient un livre considérable; il les avait étudiés longtemps, mais il avait dû renoncer à les confier à sa mémoire, ou à les copier en leur entier, à cause de leur immensité; il s'était borné à prendre des notes : arrivé

à l'âge mûr, malgré toutes ses recherches, il n'avait pu s'en procurer que des fragments.

En effet, l'œuvre de Nicée devait être immense, puisque ce concile a duré beaucoup plus longtemps que ceux d'Éphèse et de Chalcédoine, et que les actes officiels d'Éphèse et de Chalcédoine remplissent des in-folio. On comprend facilement comment ceux de Nicée ont dû nécessairement se perdre, à cause de leur volume même, lorsque les ariens s'acharnèrent à détruire tout ce qui rappelait la condamnation de leur doctrine.

En dehors des procès-verbaux des séances, les actes de Nicée se composaient, selon Gélase, de trois parties : la partie dogmatique, qui renfermait le symbole, les anathèmes, etc.; la partie disciplinaire, qui se résumait dans des canons dont vingt seulement nous sont parvenus sous une forme authentique; et la partie morale, qui contenait les règles de la vie chrétienne. Ces deux dernières furent faites à la demande expresse de Constantin, quand on eut défini la foi.

Les fragments retrouvés par Zoega et ceux de Turin donnent également l'idée d'une œuvre tripartite. Les papyrus de Turin renferment même les titres de deux de ces volumes : le Dogme, ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲟⲩⲟϫ; la Morale, ⲛⲉⲧⲛ̄ⲛϣⲓⲱⲏ ⲛ̄ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ.

Quant à la discipline, si le titre nous manque, nous avons du moins dans Zoega la version copte des premiers canons de Nicée, en tout

texte grec et à l'ancienne traduction latine. Mais quel était le nombre primitif de ces canons? C'est ce que personne ne peut dire. L'antiquité est en cela fort peu d'accord avec elle-même. Les uns, comme le sixième concile de Carthage, nous parlent de vingt canons; d'autres, de vingt-deux, comme Rufin (liv. I, chap. VI); d'autres, de soixante et dix chapitres, comme saint Athanase dans sa lettre à Marc, où il se plaint de voir brûler par les ariens ces soixante et dix chapitres du saint concile; d'autres enfin, d'un nombre de livres encore plus grand. D'un autre côté, on ne retrouve plus, dans ce qui nous reste du concile, aucun des passages cités par Eusèbe (livre III de la *Vie de Constantin*), saint Athanase (*Epist. ad Syn. Arimin.*), saint Ambroise (*Epist. ad Vercell.*), saint Jérôme (épître III), saint Augustin (épître CXVIII), le troisième concile de Carthage (ch. XLVIII), le sixième concile de Carthage (ch. III), le pape Jules (*Épître aux Orientaux*), Atticus (à la fin du concile de Chalcédoine), Sozomène (liv. III, ch. XIX), etc.

On voit par là combien sont incertaines et vagues les notions que nous avons sur le concile de Nicée. C'est à un tel point que les différents éditeurs des conciles se sont crus obligés de joindre dans leur publication, aux quelques canons latins qui se retrouvent également en grec et en copte, et dont l'authenticité n'est pas douteuse, une foule d'autres règles ou matériaux de diverse nature que l'arabe leur a fournis avec sa prolixité habituelle. Dans tous

les cas, les documents coptes que nous apportons leur sont de beaucoup supérieurs de toute manière. M. Lenormant a déjà reconnu, d'après les parties qu'il en avait entre les mains, qu'on ne peut y voir une compilation vulgaire, mais bien une œuvre contemporaine, accomplie sans doute par une autorité hiérarchique compétente. Mais cette autorité était-elle le concile lui-même? C'est ce dont M. Lenormant doutait, et il attribuait la rédaction de nos actes à saint Athanase ou à quelque autre des Pères. Je ne me crois point encore aujourd'hui autorisé à formuler sur cette question une opinion, qui ne me semblerait point assez motivée.

J'ai tenu tout d'abord à en fournir les premiers éléments : le texte, dans ce qu'il a d'indubitable. Mais il reste encore dans la collection, que j'ai rapidement dépouillée, plusieurs pages volantes dont la provenance ne m'a, jusqu'ici, point paru certaine. Il reste en outre, dans les feuillets que je publie, plusieurs lacunes dont la restitution complète demanderait un nouvel examen des papyrus eux-mêmes. Je compte aller le faire prochainement à Turin; et peut-être pourrai-je alors trouver des preuves évidentes pour me former une conviction. Enfin le texte, au point de vue grammatical, philologique, et à proprement parler copte, mérite une étude approfondie dont je compte publier bientôt les résultats.

Ce qui, dès à présent, ne me laisse aucun doute, c'est que, d'après l'âge du manuscrit dont j'ai tiré

ces actes, ils ne peuvent être de beaucoup postérieurs au concile.

La collection des papyrus de Turin forme en effet une bibliothèque entière, et je m'assurai d'abord que cette bibliothèque était une dans son origine, une dans la date des documents qu'elle contenait. Rien dans ces manuscrits sur papyrus, si nombreux que Peyron, comme désespérant de les parcourir en entier, n'en indiqua qu'en partie les titres, et encore peu exactement, dans la préface de son dictionnaire, rien, dis-je, ne paraît postérieur aux premières années du pontificat de saint Cyrille. Ce patriarche, dont les œuvres remplissent tout l'Orient, ou plutôt tout l'univers chrétien, ne figure, comme du reste ses contemporains les plus illustres, que peu ou point dans nos papyrus. Son oncle au contraire, Théophile, ce belliqueux archevêque d'Alexandrie, si célèbre dans son temps, mais surtout connu jusqu'ici des modernes par les échos lointains de ses disputes avec saint Jean Chrysostome, se trouve représenté d'une façon inattendue par plusieurs sermons : ils nous permettent de comparer sa science théologique bien connue avec son éloquence beaucoup plus contestable, différence à laquelle peut-être on doit attribuer la disparition générale des œuvres de cet ardent archevêque, dès qu'on ne se fit plus un devoir de les copier, comme en Égypte, de son vivant. C'est pour cela qu'en général Théophile n'a point, dans ces documents, la qualification de ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ, que nous pourrions

traduire par *feu*, et qui s'appliquait à tous les morts chrétiens, car il était encore en vie quand on transcrivit ses écrits ainsi que ceux de son adversaire, Jean de Constantinople, et c'est cette considération qui empêchait les copistes de donner à celui-ci le surnom de *Bouche d'Or*. Cependant on trouve ces mots ⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲑⲉⲟⲫⲓⲗⲟⲥ concurremment avec d'autres appellations telles que celle-ci : « l'archevêque ⲡⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ » dans un papyrus de Turin (une vie du bienheureux Aphou, évêque de Pemdje), qui renferme sur Théophile les renseignements les plus curieux. Sans doute ce patriarche était mort depuis peu. Son successeur et neveu, Cyrille, n'avait point eu le temps de faire oublier le destructeur du Sérapéum et des temples de l'ancienne Égypte.

C'est aussi au souvenir de Théophile que se rattache l'origine de la bibliothèque qui se trouve maintenant à Turin, ou plutôt l'origine même du lieu saint qui l'avait primitivement reçue.

En tête de la masse de ces papyrus, sur le sermon même que Théophile avait fait sur saint Jean-Baptiste, nous avons trouvé un feuillet contenant un acte des plus intéressants pour nous. Cet acte est conçu en ces termes :

.....ⲙⲡⲉ ⲡⲉⲣⲏⲧ ⲛ̄ⲧⲁ ⲛⲓⲙ ⲛ̄ ⲥϩⲓⲙⲉ ϥⲓⲡⲉϥ̄
(ⲣⲟ)ⲟⲩϣ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛ̄ ⲛⲉⲩ ⲣⲁⲛ
.....ⲧⲁⲁϥ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙ̄ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲡⲁ
.(ⲓ̈)ⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲧⲏⲥ ⲛ̄...ⲛ ϩⲁ ⲡⲟⲩ

(ϫⲁⲓ̈) ⲛ̄ ⲧⲉⲥ ⲯⲩⲭⲏ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲥ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ (ⲛ̄)ϩⲁⲓ̈ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲥ ϣⲏⲣⲉ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲥ ⲣⲱⲙⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ̄ ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲡⲁ ⲓ̈ⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲛⲁ ⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲕⲗⲏ ..... ⲧⲏⲣϥ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲩⲏⲓ̈ ⲧⲏⲣϥ ⲕⲁⲧⲁ ⲥⲙⲟⲩ ⲛ̄ ⲁⲃⲣⲁϩⲁⲙ ⲙⲛ̄ ⲓⲥⲁⲁⲕ ⲙⲛ̄ ⲓ̈ⲁⲕⲱⲃ ϩⲛ̄ ⲟⲩ ⲉⲓⲣⲏⲛⲏ. ϩⲁⲙⲏⲛ.

« ... donation votive dont une telle femme a pris soin. Le Seigneur Dieu connaît leurs noms. Elle a remis ceci dans ce lieu de saint Jean-Baptiste[1] ici pour le salut de son âme et de son défunt mari, de ses fils et de tous ses gens, selon leurs noms, afin que Dieu et saint Jean-Baptiste les bénissent, ainsi que leur héritage et toute leur maison, selon la bénédiction d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. En paix. Amen. »

Nous avons certainement affaire à une donation, probablement des livres qui composent notre bibliothèque, faite, d'après le vœu de son mari, par une riche veuve égyptienne de Thébaïde. Le lieu qui reçut la donation est appelé *le lieu de saint Jean-Baptiste.* Or, si nous consultons dans Zoega (p. 262 et suiv.) la chronique copte de l'église d'Alexandrie, nous voyons que c'est Théophile même qui a bâti l'église et le couvent que notre texte appelle ainsi. En voici l'origine, suivant cette chronique :

---

[1] On donnait généralement le nom de lieu de tel ou tel saint aux églises ou *martyria* qui renferment le corps d'un saint en totalité ou en très-grande partie.

Du temps de Julien l'Apostat, les juifs qu'on avait autorisés à reconstruire le temple de Jérusalem se croyaient tout permis dans la ville sainte, et ils se livrèrent bientôt aux plus cruelles violences envers les chrétiens et leurs églises. Dans une de celles-ci, qui fut livrée aux flammes, se trouvait le tombeau de saint Jean-Baptiste. Les chrétiens parvinrent à sauver, à prix d'or, les reliques qui avaient échappé à l'incendie, et ils les envoyèrent à l'illustre défenseur de la foi, saint Athanase [1]. Celui-ci, en attendant un temps meilleur, les fit d'abord cacher dans le baptistère de son église métropolitaine de Saint-Marc; mais il se proposait dès lors, dit la chronique, de faire bâtir dans un jardin, qu'il tenait de sa famille, un sanctuaire plus digne du précurseur de Jésus-Christ. Il mourut avant d'avoir pu accomplir son projet; mais Théophile, qui le lui avait souvent entendu exprimer, résolut de le mettre à exécution. Le jardin de saint Athanase se trouvait dans un quartier presque complétement dévasté, peut-être par Théophile, l'ancien quartier d'Hermès, situé dans la partie méridionale de la ville, près d'une plaine

---

[1] Les documents grecs sont parfaitement d'accord avec la chronique copte, tant sur la translation des reliques de saint Jean-Baptiste du temps de Julien et de saint Athanase que sur la construction à Alexandrie, sous le pontificat de Théophile, du sanctuaire, *martyrium* ou *τόπος* qui portait son nom. On y trouve en outre un détail complémentaire intéressant. Suivant eux, ce serait après la destruction du Sérapéum et dans les environs de ses ruines que le nouveau sanctuaire aurait été construit. (Voir Ruff. 11, 27, 28. Sent.)

déserte et immonde, d'autant plus immonde, sans doute, qu'elle avait servi autrefois aux panégyries du vieux culte. C'était là que quelques années auparavant, alors sans doute que cette partie de la ville était moins triste, saint Athanase avait coutume de réunir les principaux notables et les prêtres de la ville pour dîner avec lui. Maintenant tout avait changé de face, et il fallait du moins donner un peu de vie à ces ruines et sanctifier ces lieux, que la présence des sanctuaires païens avait longtemps souillés. Peu de temps auparavant, Théophile avait voulu ainsi purifier la vieille ville païenne de Canope, et il avait envoyé dans ses temples un certain nombre de moines de Palestine que l'obstination des païens avait bientôt obligés à la retraite. Il avisa alors les moines de Tabenne, dont la robuste énergie eut bientôt mis à la raison les plus réfractaires. Théophile fut si enchanté de leurs succès qu'il en fit venir à Alexandrie même, et en reçut une partie dans son palais et à sa table. C'est donc encore à ces moines de la Thébaïde qu'il destina les jardins d'Athanase, et il leur fit bâtir, avec l'or des temples païens, une magnifique église et un couvent. On y transporta ensuite, en grande cérémonie, les reliques de saint Jean-Baptiste, et Théophile fit à cette occasion un discours que mentionne la chronique copte, et dont, comme nous l'avons dit plus haut, nous avons trouvé une copie complète dans les papyrus de Turin.

Telle est l'origine du lieu de saint Jean-Baptiste

auquel une pieuse femme thébaine devait, peu après, faire hommage de toute une bibliothèque. Cette bibliothèque nous est parvenue, et naturellement elle ne contient que des documents antérieurs à cette époque. Tous sont écrits sur papyrus, au lieu de parchemin, dont l'usage devient plus tard général, pour les livres du moins.

Nous ne pouvons nous étendre ici sur le nombre très-grand des ouvrages qui se trouvent dans cette collection. Mais nous devons remarquer que l'un d'eux porte une date copte de plusieurs années antérieures à la réunion du concile d'Éphèse qui rendit illustre saint Cyrille.

On nous pardonnera cette longue digression, qui était nécessaire pour établir l'ancienneté des actes coptes de ce concile.

Maintenant nous avons fini notre tâche actuelle, car nous avons donné les premiers éléments d'une question que nous traiterons bientôt avec tout le soin qu'elle mérite, ou du moins dont nous sommes capable.

Nous nous sommes attaché à rendre dans notre traduction jusqu'aux moindres fragments de la partie dogmatique, car chacun des mots y possède sa raison d'être indépendante.

La partie morale, celle des gnomes, toute différente par son objet et par sa forme, offre dans les phrases comme dans les pensées un parallélisme soutenu, qui donne au style une grandeur remarquable et une véritable poésie. Aussi, quand par suite de la-

cunes trop étendues ce parallélisme cesse d'être distinct à nos yeux, sans rien retrancher du texte copte, nous omettons la traduction de ce qui n'apparaît plus qu'isolé de l'ensemble.

PREMIER FRAGMENT.

Ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ.

Ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲟⲩⲟϫ.

(P. ρ̄κ̄). Ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲥⲙ̄ⲛ̄ⲧⲥ ϩⲛ̄ ⲛⲓ-
ⲕⲁⲓⲁ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲛ̄ ⲑⲁⲅⲓⲁ ⲛ̄ⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ. Ⲧⲛ̄
ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲩⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ. ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲡⲡⲁⲛⲧⲟ-
ⲕⲣⲁⲧⲱⲣ. ⲡⲣⲉϥⲧⲁⲙⲓⲟ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲛ̄ ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ.
ⲙ̄ⲛ ⲛⲉⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲛ̄ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲁⲛ. Ⲁⲩⲱ ⲟⲩ
ϫⲟⲉⲓⲥ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲓ̄ⲥ̄ (ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄) ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ.
ⲉⲁⲩϫⲡⲟϥ ⲙ̄ⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̄ ⲡⲉⲓⲱⲧ.
ⲉⲧⲉ ⲡⲁï ⲡⲉ ϫⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲧⲟⲩⲥⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ.
ⲟⲩⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲟⲩⲟⲩⲟⲉⲓⲛ
ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲟⲩⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲟⲩⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄
ⲟⲩⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲉ. ⲉⲛⲧⲁⲩϫⲡⲟϥ. ⲛ̄ⲧⲁⲩⲧⲁⲙⲓ-
ⲟϥ ⲁⲛ. ⲟⲩ ϩⲟⲙⲟⲟⲩⲥⲓⲟⲛ (*sic*) ⲡⲉ ⲙ̄ⲛ ⲡⲉϥⲉⲓⲱⲧ.
Ⲡⲁï ⲛ̄ⲧⲁ ⲛ̄ⲕⲁ ⲛⲓⲙ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ̄[1].

---

[1] Zoega possède à la page 246 une partie de ce document à partir de cet endroit. Nous en indiquerons les variantes.

ⲛⲉⲧ ϩⲛ̄ ⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧ ϩⲓϫⲙ̄ ⲡⲕⲁϩ. Ⲡⲁï[1] (p. ⲣⲕⲁ) ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲛ̄ ⲁⲛⲟⲛ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ. ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲛⲟⲩϫⲁï ⲁϥ ⲉï ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ. ⲁϥ ⲣ̄ ⲥⲁⲣⲝ. ⲁϥ ϣⲡ̄ϩⲓⲥⲉ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲙⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲱⲟⲩⲛ ϩⲙ̄ ⲡⲙⲉϩϣⲟⲙⲛ̄ⲧ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲁϥ ⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁï ⲉⲙⲡⲏⲩⲉ[2]. ⲉϥⲛⲏⲩ ⲉϯϩⲁⲡ ⲉⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲟⲛ̄ϩ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ. Ⲁⲩⲱ[3] ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲛ̄ⲁ.

Ⲛⲁï[4] ⲇⲉ ⲉⲧϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ϥϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ ⲟⲩⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛ̄ϥϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ ⲛ̄ⲕⲉ ⲟⲩⲟⲉⲓϣ (ⲛ̄ϭⲓ ⲡϣⲏⲣⲉ) ϫⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲧⲟⲩⲙⲁⲥⲧϥ ⲛϥ ϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ ⲛ̄

---

[1] Zoega lit : ⲡⲉⲛⲧⲁϥ ⲉⲓ ⲉⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲟⲩϫⲁï ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲁϥ ⲫⲟⲣⲉⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲁⲣⲝ, ⲁϥ ϣⲡ̄ϩⲓⲥⲉ ⲁⲩⲱ ⲁϥ ⲙⲟⲩ, ⲁϥ ⲧⲱⲟⲩⲛ. . . . .

[2] Zoega ajoute : ⲁϥ ϩⲙⲟⲟⲥ ϩⲓ ⲧⲟⲩⲛⲁⲙ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ, et il continue : ⲡⲁï ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲉⲕⲣⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧ ⲟⲛ̄ϩ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧ ⲙⲟⲟⲩⲧ.

[3] Zoega a ici la formule plus complète : ⲁⲩⲱ ⲧⲛ̄ ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛ̄ⲣⲉϥⲧⲁⲛϩⲟ ⲡⲉⲧⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̄ ⲡⲉⲓⲱⲧ. Dans Gélase on lit simplement : « et au Saint-Esprit. »

[4] Zoega a ici : ⲛⲉⲧ ϫⲱⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲩ ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ϣⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲡϣⲏⲣⲉ ϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲛ̄ϥ ϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ ⲛ̄ϭⲓ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲁⲑⲏ ⲙ̄ⲡⲁⲧⲉ ⲙⲁⲣⲓⲁ ϫⲡⲟϥ.

ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄[1] ⲛⲉⲧⲉ ⲛ̄(ⲥ)ⲉ ϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ[2]. ⲏ̄ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ⲕⲉ ⲟⲩⲥⲓⲁ[3]. ⲉⲩϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲉ ϣⲁϥ ⲡⲱⲱⲛⲉ. ⲁⲩⲱ ϣⲁϥϣⲓⲃⲉ. ⲛ(ⲁï)[4] ⲥⲉⲁ (*sic*) ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲛ̄ϭⲓ ⲧⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏⲛ̄ ⲛ̄ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲓⲕⲏ ⲛ̄ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲧⲉï (p. ⲣⲕⲃ̄) ⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲧⲁï ⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲥⲙⲛ̄ⲧⲥ̄ ϩⲛ̄ ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ϩⲓⲧⲛ̄

---

[1] Zoega a : ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲧⲉ ⲛ̄ϥ ϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ.

[2] *Adde :* ⲏ̄ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲕⲉ ϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ.

[3] Zoega a ici simplement : ⲏ ϫⲉ. Mais à la suite d'un *credo* analogue à la page 242 on lit à l'endroit correspondant : ⲉⲩϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲉ . . . . .

[4] Zoega a la variante : ⲛⲉⲧ ϫⲱ ϭⲉ ⲡⲁï ⲛ̄ⲧⲉï ⲙⲓⲛⲉ ⲧⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲓⲕⲏ ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲡⲱⲣϫ̄ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ϣⲙ̄ⲙⲟ ⲉⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛ̄ⲧⲁⲥ ϣⲱⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ. Ⲧⲁï ⲛ̄ⲧⲁ ⲛ̄ⲛⲉⲓⲟⲧⲉ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲕⲁⲁⲥ ⲉϩⲣⲁï ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲣⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲧⲁϫⲣⲏⲩ ⲉϩⲣⲁï ⲉϫⲱⲥ. ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲥ ϣⲱⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲥⲩⲙⲫⲱⲛⲓⲁ ⲛ̄ⲛⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲥ ⲥⲱⲟⲩϩ ⲉⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ϩⲛ̄ ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲉϣⲙ̄ⲧϣⲉ ⲙⲛ̄ⲧϣⲙⲏⲛ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲥⲱⲟⲩϩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲧⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ ⲧⲏⲣⲥ̄.

ⲛⲉⲛⲉⲓⲟⲧⲉ. Ⲉⲁⲩⲥⲙⲛ̄ⲧⲥ ⲡⲣⲟⲥ ⲟⲩⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲁⲕⲁⲓⲣⲉⲟⲥ ⲉⲧⲣⲉⲩ ⲉⲓⲙⲉ ⲉⲛϣⲁϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩ ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ϩⲏⲧⲥ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ. ⲉⲩⲟ̄ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ̄ ⲉⲧⲏⲡⲉ ⲛ̄ⲧϣⲙ̄ⲧ ϣⲉⲙⲛ̄ⲧ ϣⲙⲏⲛ. ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲇⲉ ⲟⲩ ⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ ⲧⲉ.

. . . . ⲇⲉ[1] ⲉⲩⲟⲩⲏϩ ⲛ̄ⲥⲁ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲥⲣ̄ ϣⲣ̄ⲡ ⲥⲙ̄ⲛ̄ⲧⲥ. ⲧⲛ̄ ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲛ̄ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉⲗⲗⲓⲟⲥ ⲧⲁⲓ̈ ⲉⲧϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ[2] ⲡⲁⲓ̈ ⲡⲉ ⲡⲉⲓ̈ⲱⲧ ⲙⲛ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲛ ⲡϩⲁ-ⲅⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲛ̄ⲁ. ϥⲥⲟⲣⲙ̄[3] ⲅⲁⲣ ⲉϥϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ[4]

---

1 Ⲉⲩ ⲟⲩⲏϩ ⲛ̄ⲥⲁ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ . . . est rendu dans Zoega par son équivalent ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲁⲕⲟⲗⲟⲩⲑⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲩ ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩϩⲏⲧ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ.

2 On lit dans Zoega : ⲧⲛ̄ ⲥⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ.

3 Zoega : ⲉⲧ ϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙⲛ̄ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲛ ⲡⲉ ⲡⲛ̄ⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ϫⲉ ⲟⲩ ϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉ.

4 Zoega : Ⲛⲁⲓ̈ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲉⲓ̈ⲙⲓⲛⲉ ⲥⲉⲡⲗⲁⲛⲁ ⲉⲩ ϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲟⲩⲉⲓⲱⲧ ⲡⲉ ⲉϥⲟ̄ ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ, ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲟⲩϣⲏⲣⲉ ⲉϥⲟ̄ ⲛ̄ⲉⲓⲱⲧ, ϩⲟⲙⲟⲓⲱⲥ ⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ, ⲉⲩ ϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲣⲟⲥⲱⲡⲟⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉ, ⲉϥⲟ̄ ⲛ̄ ϣⲟⲙⲛ̄ⲧ ⲛ̄ⲣⲁⲛ.

ϫⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡϣⲏⲣⲉ. ⲁⲩⲱ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲉï ϩⲉ ⲟⲛ ⲡⲉ ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄. ϩⲱⲥⲇⲉ ⲟⲩ ⲡⲣⲟⲥⲱⲡⲟⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉ ⲡⲉⲓ ϣⲟⲙⲛ̄ⲧ (p. ⲣ̄ⲕ̄ⲅ̄) ⲛ̄ⲣⲁⲛ. Ⲛⲁï[1] ⲉϩⲉⲛ ϣⲙ̄ⲙⲟ̄ ⲛⲉ ⲉⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ. Ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲅⲁⲣ ⲧ̄ⲛ̄ ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲛⲉⲓⲱⲧ. ⲁⲩⲱ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲉϥⲟ̄ ⲛ̄ ϣⲏⲣⲉ. ⲁⲩⲱ ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄[2] ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ, ⲟⲩⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ. Ⲉⲧⲓ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲧ̄ⲛ̄[3] ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲛ̄(ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ) ⲙ̄ⲫⲟⲧⲓⲛⲟⲥ. ⲧⲁï[4] ⲉⲧϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁ ⲡϣⲏⲣⲉ ϣⲱⲡⲉ

---

[1] Zoega : ⲛⲁï ⲇⲉ ⲉⲧ ϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲁⲩ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ϩⲛ̄ ϣⲙ̄ⲙⲟ ⲛⲉ ⲉⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲥⲟⲩⲧⲱⲛ.

[2] Ici la version de Turin est de beaucoup la moins prolixe. Voici la version plus complète de Zoega, qui, pour le commencement de la phrase, n'offre avec la nôtre que des variantes de traduction mais non de sens : ⲁⲛⲟⲛ ⲇⲉ ⲧ̄ⲛ̄ ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉⲡⲉⲓⲱⲧ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲉⲡϣⲏⲣⲉ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲡⲉⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲡⲉ ϣⲟⲙⲛ̄ⲧ ⲛ̄ⲣⲁⲛ ϣⲟⲙⲛ̄ⲧⲉ ⲛ̄ϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲟⲩ ⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲟⲩ ⲙⲛ̄ⲧⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲟⲩ ⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ.

[3] Zoega a : ⲧ̄ⲛ̄ ⲥⲧⲟ̄ ⲉⲃⲟⲗ.

[4] Zoega : ⲧⲉⲧ ϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ϩⲁⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲧⲉ ⲡⲥⲱⲧⲏⲣ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̄ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲛ̄ϥ ϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ.

ϫⲓⲛ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲉⲡⲓⲥⲁ. ⲉⲛⲉϥ ϣⲟⲟⲡ ⲇⲉ ϩⲁⲑⲏ ⲙ̄ⲡⲁï. ⲁⲗⲗⲁ[1] ⲉⲁⲩ ϣⲣ̄ⲡ ϣⲁϫⲉ ⲙⲉⲛ ⲉⲣⲟϥ ϩⲙ̄ ⲡ̄ ϣⲣ̄ⲡ ⲛ̄ⲧⲱϣ ϩⲙ̄ ⲛⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲉⲩϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥ ϣ(ⲱ)ⲡⲉ ϫⲓⲛ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲉⲡⲓⲥⲁ (ⲟ)ⲩⲁⲁϥ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉϥ ⲙⲛ̄ⲧⲛⲟⲩⲧⲉ.

Ⲛⲁï ⲇⲉ ⲧⲛ̄ ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲩⲟ̄ ⲛ̄ϣⲙ̄ⲙⲟ̄ ⲉⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ. ⲡϣⲏⲣⲉ ⲅⲁⲣ ϣⲟⲟⲡ ⲉϥ ⲙⲛ̄ ⲡⲉϥⲉⲓⲱⲧ. ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ. ⲛ̄ⲧⲉⲣⲉϥ ϫⲡⲟϥ ⲛⲉϥ ϣⲟⲟⲡ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲛⲉϥ ⲙⲛ̄ ⲡⲉϥⲉⲓⲱⲧ. . . . . .[2]

. . . .

(p. ⲣⲕ̄ⲇ̄) ⲟⲩⲁⲧϭⲟⲙ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉϥ ϣⲟⲟⲡ ⲉϫⲛ̄ ϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲟⲩ ⲟⲩⲟⲉⲓϣ. . . ⲉⲡϩⲁⲉ ⲇⲉ ⲛ̄ⲥⲉ ⲙⲟ(ⲩ)ⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲉⲓⲱⲧ ⲕⲁⲧⲁ ⲟⲩ ⲡⲣⲟⲕⲟⲡⲏ. ⲁⲗⲗⲁ ϥ̄ϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲛ ϣⲣ̄ⲡϫⲟⲟⲥ ⲛ̄ⲟⲩϣⲃⲏⲣ ⲅⲁⲣ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲣⲟⲩ ϫⲡⲟϥ ⲛⲉϥ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲓⲱⲧ. Ⲁⲩⲱ ⲛⲁï ⲙⲉⲛ ⲉⲛ ϫⲱⲙ̄-

---

[1] Zoega : ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲉϥ ϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ : ⲁⲛⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲙⲉⲛ ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲉⲩⲉ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ̄, ⲛ̄ⲧⲁϥ ϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ, ⲡⲉϫⲁⲩ, ⲙ̄ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛ̄ⲧⲁⲥ ϫⲡⲟϥ. . . . Ici finit le fragment de manuscrit que reproduit Zoega.

[2] Ici manque une demi-colonne presque entièrement indéchiffrable.

ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙⲛ̄ ⲡϣⲏⲣⲉ. Ⲉⲧⲃⲉ ⲡ(ⲉ) ⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲇⲉ ⲛ̄ϩⲁⲅⲓⲟⲛ ⲧⲁï ⲧⲉ ⲑⲉ ⲉⲧⲙ̄ⲡ(ⲓⲥ)-ⲧⲉⲩⲉ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ (p. ⲣ̄ⲕ̄ⲉ̄) ⲟⲩ ⲡ(ⲛ̄ⲁ̄) ⲛ̄ ϩⲁⲅⲓⲟⲛ. ⲟⲩ ⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲉϥ ϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ. ⲟⲩ ⲡⲁⲣⲁⲕⲗⲏⲧⲟⲥ. ⲟⲩ ⲁⲧ ⲥⲟⲛⲧ̄ϥ. ⲟⲩ ⲁⲧⲛ̄-ⲣⲁⲧ̄ϥ. ⲉⲁϥ ϣⲁϫⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲛⲟⲙⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲡⲣⲟ-ⲫⲏⲧⲏⲥ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ. ⲉⲁϥ ⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉϫⲙ̄ ⲡⲓⲟⲣⲇⲁⲛⲏⲥ. Ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣⲱⲙⲉ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲧⲉï ϩⲉ. ⲧⲙ̄ ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ϫⲉ ⲁϥ ϫⲓ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲧⲉïⲣⲉϥ ϫⲡⲉ-ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲟⲩⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲉϥⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲛ̄ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ ϩⲛ̄ ⲟⲩ ⲥⲡⲉⲣⲙⲁ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ. ⲙⲉⲅⲉ-ⲛⲟⲓⲧⲟⲟ̄. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲟⲩ ⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲉϥⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲉⲧⲥⲏϩ ϩⲛ̄ ⲛ̄ⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ. ⲁϥ ⲫⲟⲣⲉⲓ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙⲛ̄ ⲧⲉ ⲯⲩⲭⲏ ⲛⲁ-ⲙⲉ. ⲁⲩⲱ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲙⲟⲧ ⲁⲛ. ⲟⲩⲇⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩ-ϭⲓⲛⲙⲉⲉⲩⲉ ⲁⲛ. Ⲛ̄ⲧⲉï ϩⲉ ⲅⲁⲣ ⲁϥ ⲉⲓ ⲉⲛⲉ (*sic*) ϩⲙ̄ ⲡⲣⲱⲙⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩϫⲱⲕ. . . . . (p. ⲣ̄ⲕ̄ⲋ̄) ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲁϥ ϣⲉⲡⲙ̄ⲕⲁϩ ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲁⲩ ⲥⲟ-ϣ̄ϥ (*sic*)[1]. ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲁϥ ⲧⲱⲟⲩⲛ ϩⲙ̄ ⲡⲙⲉϩ ϣⲟⲙⲛ̄ⲧ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲁⲩϫⲓⲧ̄ϥ ⲉϩⲣⲁï ⲉⲧⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲁϥ ϩⲙⲟⲟⲥ ⲛ̄ⲥⲁ ⲟⲩⲛⲁⲙ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲉⲁϥ ⲣ̄ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥ

[1] Mot déformé, lire ⲁⲩⲁϣ̄ϥ; *adde* ⲁⲩⲧⲟⲙⲥ̄ϥ.

ϫⲓⲧ̅ϥ ⲉϩⲣⲁï ⲉⲧⲡⲉ ⲉϥⲛⲏⲩ ⲉϯϩⲁⲡ ⲉⲛⲉⲧⲟⲛ̅ϩ
ⲙ̅ⲛ ⲛⲉⲧ ⲙⲟⲟⲩⲧ. . . . .
ⲉⲣⲉⲧⲉ ⲅⲣⲁⲫⲏ ϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧ̅ϥ ϩ̅ⲛ ⲛ̅ϣⲟⲣⲡ
ⲛ̅ⲧⲱⲓϣ. ⲛ̅ⲑⲉ ⲅⲁⲣ ⲉⲛⲉⲩϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩⲥⲱⲛ̅ⲧ
ⲛⲉⲩ ⲛⲁⲧⲁϩⲟ̃ ⲁⲛ ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲛ̅ⲛⲓ ⲁϣⲏ ⲙ̅ⲙ̅ⲛ̅ⲧ-
ⲙ̅ⲛ̅ⲧⲣⲉ. Ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲩϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̅-
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧ ϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ: ⲁⲩⲱ ⲉⲩ ⲧⲁϩⲟ ⲉⲣ
ⲁⲧ̅ϥ ⲙ̅ ⲡϩⲱⲃ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉϥⲉϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ ϭⲓ
ⲡⲉϥ ⲕⲁⲧⲁ ⲥⲁⲣ̅ⲝ.

Ⲉⲧⲓ ⲇⲉ ⲧ̅ⲛ ⲁⲛ(ⲁ)ⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲛ̅ⲛⲉⲧⲉ ⲛ̅ⲥⲉ
ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲁⲛ ⲛ̅[1] . . . .

TRADUCTION.

CONCILE DE NICÉE.

SUR LA FOI ORTHODOXE.

« Foi établie à Nicée par le saint concile : Nous

---

[1] De nouveaux fragments découverts par nous, tant à Turin qu'à Naples, nous ont enfin conduit à une identification certaine de ce texte dogmatique. Pour en dire quelques mots, nous supprimons trois notes. Nous possédons ici les actes du fameux concile général tenu par saint Athanase et d'autres confesseurs de diverses provinces à Alexandrie, en 362, au moment où Julien venait de permettre le retour des évêques exilés par les Ariens en Thébaïde. Ce concile avait pour objet « de confirmer les dogmes de l'Église, » dit Socrate; « de confirmer les décisions du concile de Nicée, » dit Sozomène; et plus loin ce dernier ajoute en parlant des actes « les évêques de diverses villes, réunis à Alexandrie avec Athanase et Eusèbe, confirment les décrets du concile de Nicée. » Mais après les persécutions ariennes,

croyons en un Dieu unique, le Père tout-puissant, créateur des choses que nous voyons et de celles que nous ne voyons pas, et en un Seigneur Jésus-Christ fils de Dieu engendré comme Fils unique, du Père, c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, qui a été engendré et non créé, consubstantiel à son père, par qui sont toutes choses, celles qui (sont) dans les cieux et celles qui (sont) sur la terre, qui à cause de nous, hommes, et à cause de notre salut est descendu, s'est fait chair, a souffert, est mort et est ressuscité le troisième jour et est monté aux cieux d'où il viendra juger les vivants et les morts, et au Saint-Esprit.

« Ceux qui disent qu'il fut un temps où le Fils était,

---

pour confirmer les décrets de Nicée, il fallait d'abord les rétablir. C'est pourquoi d'une part le symbole, identique au grec et qui s'arrête aux mots *les anathématise*, d'une autre part la liste des évêques souscripteurs, ailleurs les canons authentiques sont séparément reproduits avec cette mention *concile de Nicée*. Là ne s'arrêta pas la tâche du concile. Les historiens grecs, concordant avec nos fragments, nous apprennent notamment que ce fut lui qui définit expressément la Trinité dans ses trois personnes distinctes ne faisant qu'un, la divinité, la consubstantialité du Saint-Esprit. Le premier aussi il établit dogmatiquement que le Christ en s'incarnant prit non-seulement un corps, mais une âme humaine, et fut homme parfait en même temps que vrai Dieu. Ce concile étant regardé comme un concile universel, on en fit part aux diverses églises. La réponse de l'église d'Antioche est dans les œuvres de saint Athanase après la lettre synodale d'envoi. Nous l'avons retrouvée en copte à la suite de nos actes, ainsi que d'autres adhésions, entre autres celle de Rufin ou Rufinien, auquel Athanase avait écrit durant le concile, comme nous le savons par ses œuvres grecques.

et un temps où il n'était pas, parce qu'il n'était pas avant d'être engendré, ou qu'il fut (tiré) du néant ou d'une autre essence, disant du fils de Dieu qu'il est muable ou altérable, ceux-là, l'Église catholique et apostolique les anathématise ». — en dehors de cette foi sainte qui a été établie à Nicée par nos Pères : qu'ils ont établie pour être une lumière pour les fidèles, afin qu'ils connaissent les paroles qui ont été confessées par les évêques, au nombre de plus de trois cent dix-huit, ou plutôt par le concile de l'Univers.

En conséquence de la foi qui fut tout d'abord établie, nous anathématisons la foi de Sabellius qui dit que le même est Père, et Fils et Saint-Esprit. Car il s'égare en disant que le Père est le Fils et que le Fils est le Père, et pareillement l'Esprit-Saint, en sorte que ces trois noms ne font qu'une seule personne. Ces choses sont étrangères à la foi. Car le Père, nous le reconnaissons comme Père, et le Fils comme Fils, et l'Esprit-Saint comme Esprit-Saint, bien que les trois n'aient qu'une seule royauté, une seule essence.

Nous anathématisons aussi la foi de Photin, qui dit que le Christ fut seulement de Marie et qu'il n'était pas avant cela, mais qu'on en a parlé d'avance prophétiquement dans l'Écriture sainte, disant aussi qu'il a pris l'être de Marie, seulement (en ce monde, même) quant à sa divinité.

Nous reconnaissons ces choses pour étrangères à la foi. Car le Fils est avec son Père en tous temps, et

quand il fut engendré il était, et il était avec le Père . . . .

. . . .

il est impossible que le Père soit sans fils pendant un temps et qu'à la fin on l'appelle Père par une sorte d'accroissement; mais est le Père, Père en tout temps, comme nous l'avons déjà dit; (le fils) n'est pas un associé, mais quand il fut engendré, il était et il était avec le Père.

Et ces choses, nous les disons au sujet du Père et au sujet du Fils. Quant à l'Esprit-Saint, telle est la manière dont nous croyons : c'est un esprit divin, un esprit saint, un esprit parfait, un incréé, inaccessible, qui a parlé par la loi, les prophètes et les apôtres, qui est descendu sur le Jourdain. Au sujet de l'humanité du Fils, nous croyons qu'il a reçu un homme parfait de Marie qui a conçu Dieu du Saint-Esprit, non du sperme de l'homme, à Dieu ne plaise! mais du Saint-Esprit, selon la manière dont il est écrit dans l'Évangile. Il a porté, en vérité, une âme et un corps, et non en apparence ni par appréciation (mensongère); car il est venu dans les choses essentielles à l'homme en perfection. . . . .

. . . .

et il a souffert, et il a été (crucifié, et il est mort), et il a été enseveli, et il est ressuscité le troisième jour, et il est monté au ciel, et il est assis à la droite du Père, ayant divinisé l'homme qu'il portait au ciel (*son humanité*), et il viendra juger les vivants et les morts . . . .(ceux qui interprètent)

quand l'Écriture parle de lui dans les prophéties, comme si c'étaient des paroles regardant une créature, n'ont point saisi la multitude des témoignages. Mais elle parle du Fils de Dieu parfait, et établit ce qui doit faire entendre la perfection de son incarnation.

Nous anathématisons aussi ceux qui ne confessent pas. . . . .

SECOND FRAGMENT.

(ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ[1].)

Ⲛⲉ ⲅⲛⲱⲙⲏ ⲛ̄ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ.

Ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩ ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲡⲉ. ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄[2] ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲟⲩ ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲡⲉ. ⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. Ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ[3] ⲙ̄ⲛ̄ⲧϥ ϩⲟⲩⲉⲓⲧⲉ. ⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲛ̄ ϩⲁⲏ ϣⲟⲟⲡ[4] ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧ

---

[1] Ce titre ne se trouve que dans le manuscrit de la Propagande, publié par Zoega, page 248 de son *Catalogue*.

[2] Zoega lit : ⲓ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄. — ⲡϫⲟⲉⲓⲥ est d'une autre main, il remplace un mot qui a été gratté et qui était ⲟⲩ ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ.

[3] Zoega lit : ⲉⲧⲉ.

[4] Zoega lit : ⲛ̄ⲧⲉϥ ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲛⲟⲩⲧⲉ.

ⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲧⲁⲣⲭⲏ. ⲁⲩⲱ ⲡϫⲱⲕ ⲙ̄ⲡⲧⲉⲣϥ[1]. ⲙ̄ⲛ (p. ⲛ̄ⲑ) ⲕⲧⲓⲥⲙⲁ ϣⲟⲟⲡ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲥ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲁϥⲥⲱⲛ̄ⲧ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣϥ. ⲙ̄ⲙⲛ̄[2] ⲡⲉⲧⲟ̃ⲛ̄ϫⲟⲉⲓⲥ ⲉⲗⲁⲁⲩ ϩⲛ̄ ⲛⲉϥ ϩⲃⲏⲩⲉ. ⲁϥϯ[3] ⲟⲩ ⲁⲩⲇⲟⲝⲟⲩⲥⲓⲟⲛ ⲇⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧ ϩⲙ̄ ⲡⲧⲏⲣϥ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲣⲉ ⲛⲉϊ[4] ⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲟⲩⲱⲛ̄ϩ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁ ⲧⲉⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲛ̄ϩⲟⲉⲓⲛⲉ ⲑⲙ̄ⲥⲟⲟⲩ ϩⲁⲧⲙ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄. ⲁⲩⲱ ⲁⲥ ϫⲁⲥⲧⲟⲩ ⲡⲁⲣⲁ ⲛ̄ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ. ϩⲉⲛ ⲕⲟⲟⲩ[5] ⲇⲉ ⲁⲥϫⲓⲧⲟⲩ ⲉⲁⲙⲛ̄ⲧⲉ. ⲙ̄ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲥⲛ̄ⲧ ⲗⲁⲁⲩ ⲉϥϩⲟⲟⲩ. ⲛ̄ⲕⲉⲇⲁⲓⲙⲟⲛⲓⲟⲛ ϩⲟⲟⲩ ⲁⲛ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲩ ⲫⲩⲥⲓⲥ. ⲁⲗⲗⲁ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲩ ⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ. ⲛ̄ⲕⲉ ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲉⲩ ⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ` ⲁⲥϣⲣ̄ⲡ[6] ϫⲁⲥⲧⲟⲩ ϩⲙ̄ ⲡⲁⲅⲁⲑⲟⲛ ⲉⲩ ⲁⲣⲉⲥⲕⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲡⲉⲩϩⲏⲩ ⲙ̄ⲙⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡⲉⲩⲧⲁⲉⲓⲟ. ⲧⲉⲫⲩⲥⲓⲥ

---

[1] ⲡⲧⲉⲣϥ est une correction faite par une main inhabile et remplace plusieurs mots grattés.

[2] Zoega lit : ⲙ̄ⲛ.

[3] Zoega lit : ⲁϥϯ ⲛ̄ⲟⲩ ⲁⲩⲧⲟⲝⲟⲩⲥⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣϥ.

[4] Zoega lit : ⲛⲉ.

[5] Zoega lit : ⲕⲟⲟⲩⲉ.

[6] Zoega lit : ⲁⲥ ϫⲁⲥⲧⲟⲩ.

ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲣ̄ⲭⲣⲉⲓⲁ ⲁⲛ ⲛ̄ ⲗⲁⲁⲩ ϩⲛ̄[1] ⲛⲉⲛⲧⲁⲩ ⲥⲟⲛⲧⲟⲩ. ⲡ̄ⲧⲏⲣϥ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ϥⲣ̄ⲭⲣⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲉϥ ⲥⲛ̄ⲧ[2] ⲗⲁⲁⲩ ⲛϥ ϭⲙ̄ ⲉϥ ⲟⲩⲟϫ. ⲉⲩ ⲟⲩⲟⲩϫⲁⲓ̈ (*sic*) ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲧⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲉϥ ⲟⲩⲱϣ[3]. ⲙ̄ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩ-ⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲥⲛ̄ⲧ ⲗⲁⲁⲩ ⲉⲓⲙⲏⲧⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟ-ⲧϥ̄ⲙ̄[4]. . . . . ⲡⲉϥϣⲏⲣⲉ. ⲛ̄(ⲥⲱⲛ̄)ⲧ ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ (p. ⲝ) ⲡ̄ϥ ⲡ̄ⲛ̄ⲁ ⲡⲉⲧ[5] ⲁⲩ-ⲝⲁⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ. ⲉⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ (ⲙⲉ) ⲛ̄ⲛⲉⲧ(ⲥⲱ-ⲧ̄ⲙ̄ ⲛ̄)ⲥⲱϥ[6]. ⲛⲉⲧⲥⲱⲧⲙ̄ ⲇⲉ ⲛ̄ⲥⲱϥ ⲥⲉ[7] ⲥⲟⲩⲧⲱⲛ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲩ ⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ. ⲉⲣⲉ ⲧⲉ-ⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ[8] ϩⲛ̄ ⲛⲉϥ ϩⲃⲏⲩⲉ. ϩⲓⲧⲛ̄ ⲛⲁⲓ̈ ⲅⲁⲣ ⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉϩⲟⲓⲛⲉ ϩⲛ̄ ⲛ̄ⲣⲱ-ⲙⲉ ϫⲉ ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲕⲟⲟⲩ[9] ϫⲉ ⲇⲁⲓⲙⲱⲛ.

---

[1] Zoega lit : ⲉⲃⲟⲗϩ̄ⲛ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ.

[2] Zoega lit : ⲛ̄ⲛⲉϥ ϣⲁⲁⲧ, qui a ici le même sens.

[3] Zoega lit : ⲉⲩⲟⲩϫⲁⲓ̈ ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲧⲉϥ ⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ⲙ̄ⲛ ⲡⲉϥ ⲟⲩⲱϣ.

[4] Ligne grattée, suivie du mot ⲙⲛ qu'on a oublié d'effacer avant ⲡⲉϥ ϣⲏⲣⲉ.

[5] Ces mots : ⲡ̄ϥ ⲡ̄ⲛ̄ⲁ ⲡⲉⲧ ont été ajoutés après coup par une autre main. Zoega a : ⲡⲉϥ ⲡ̄ⲛ̄ⲁ ⲁⲩⲝⲁⲛⲉ.

[6] Rature et lacune d'une ligne.

[7] ⲤⲈ manque dans Zoega.

[8] Zoega lit : ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ, qui est meilleur.

[9] Zoega lit : ϩ̄ⲛ ⲕⲟⲟⲩⲉ.

Ⲡⲉⲧⲟⲩⲱϣ ⲉⲥⲱⲧⲙ̄ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϥⲛⲁϫⲓ
ⲥⲙⲏ ⲉⲛⲉϥⲉⲛⲧⲟⲗⲏ. ⲡⲁï ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲉ̈ ⲙⲓⲛⲉ ⲛⲁ
ϣⲟⲣⲡ̄ϥ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ̀. ⲡⲉⲧⲉ ⲛ̄ϥ ϣⲟⲣⲡ ⲙ̄ⲙⲟϥ
ⲁⲛ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ̀ ⲉϥ ⲁⲙⲉⲗⲉⲓ ⲉⲡⲉϥⲟⲩϫⲁï[1]
ⲙ̄ⲙⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ. ⲡⲉⲧ ⲡⲏⲧ ⲅⲁⲣ[2] ⲉⲣⲁⲧϥ̄ ⲙ̄ⲡ-
ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉϥϣⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ⲟⲩ ⲃⲟⲏⲑⲓⲁ. ϣⲟⲣⲡ̄ⲕ
ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ̀ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲥⲱⲥⲁ (*sic*) ⲧⲉⲕⲧⲉⲭⲛⲏ ϫⲉ-
ⲕⲁⲥ ⲉⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲥⲙⲟⲩ ⲉⲛⲉ ϩⲃⲏⲩⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲕϭⲓϫ.
ⲡⲉⲧ ϣⲱⲣⲡ̄ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲧⲉϥ ⲧⲉⲭⲛⲏ̀ ⲡⲁⲣⲁ ⲡⲏï
ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲉ ⲡⲉϥϩⲱⲃ ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ϩ̄ⲛ ⲟⲩ
ⲙ̄ⲛⲧⲁⲧϩⲟⲧⲉ. ⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲛⲧⲁⲕⲥⲟⲧⲙⲟⲩ
ϩⲙ̄ ⲡⲏï ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲕⲁⲛ ⲉⲕⲣ̄ϩⲱⲃ[3]. (ⲏ̃) ⲉⲕ-
ⲙⲟⲟϣⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅ̄ ⲛⲁⲣ̄ⲛⲟⲃⲉ[4] ⲁⲛ ⲡⲉ[5]. ⲟ̄ⲩ
ⲡⲉⲧ ϥⲓⲱⲡ ⲉϩⲉⲛ(ⲙ)ⲏⲥⲉ ⲟⲩⲱϣ ⲉⲣⲟϥ ϩ̄ⲛ-
ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ϥⲥⲟⲧⲡ̄ ⲉⲡⲁï ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲉⲧⲛ̄ⲕⲟⲧⲕ
ϩⲙ̄ ⲡⲉϥ ⲏ̈ⲓ. ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ϫⲉ. . .
. . . . . ⲉⲓⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛ̄ⲛⲟⲃⲉ. ⲁⲩⲱ (ⲙⲁ)ⲣⲉ ⲡⲟⲩⲁ
ⲡⲟⲩⲁ ⲣⲓⲙⲉ ⲉϫⲛ̄ ⲛⲉⲩⲛⲟⲃⲉ. ⲟⲩ ⲕⲟⲩï ⲅⲁⲣ ⲡⲉ
ⲡⲉⲛⲁϩⲉ ϩⲓϫⲙ̄ ⲡ(ⲕⲁϩ). (p. ⲝ̄ⲁ̄) ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁï

---

[1] Zoega lit : ⲉⲡⲉϥ ⲟⲩϫⲁï ⲙⲁⲩⲁⲁϥ.

[2] Zoega n'a pas le ⲅⲁⲣ.

[3] Zoega lit : ⲕⲁⲛ ⲉⲕ ϣⲁⲛ ⲉⲣϩⲱⲃ.

[4] C'est ici que se termine le fragment de manuscrit correspondant que possédait Zoega. Depuis cet endroit, tout ce que nous donnons est donc complétement inédit.

[5] Trois lignes ont été effacées, puis récrites.

ϣⲱⲱⲉ ⲉⲣⲟⲛ ⲉⲣ̄ϩⲏⲃⲉ ⲉϫⲛ̄ ⲛⲉⲛ ⲛⲟⲃⲉ. ⲡϩⲱⲃ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ` ⲡⲉϣⲗⲏⲗ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ ϩⲓ ⲥⲟⲡⲥ̄ ⲡⲉⲧ ϣⲁϫⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲙⲁⲗⲓⲥⲧⲁ ⲉⲩϣⲱϣ ⲉϥϣⲱϣ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲟ̄ⲩ ⲡⲉ ⲡϩⲏⲩ ϫⲉ ⲁⲕⲃⲱⲕ ⲉⲡⲏⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲉϣϫⲉ ⲕⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲙ(ⲁ)ⲩ ⲛ̄ⲅ̄ ⲥⲱϣ̄ϥ. ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲉⲛ ⲙ̄ⲛ ⲗⲁⲁⲩ[1]. . . . ⲧⲉϥ ⲫⲩⲥⲓⲥ ⲅⲁⲣ` ⲧⲁⲉⲓⲏⲩ ⲉϩⲟⲩⲟ̄ ⲉⲛⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲡⲉⲧ ⲧⲁϣⲟ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲉϥⲧⲓⲙⲱⲣⲓⲁ ⲡⲉ ⲡⲉⲧⲛⲁⲧⲟⲗⲙⲁ ⲉⲣ̄ ⲡⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲱϣ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲡⲉⲧ ϭⲱϣ̄ⲧ ⲛ̄ⲥⲁ ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ` ⲧⲁϣⲟ ⲛⲁϥ ⲛ̄ⲧⲕⲟⲗⲁⲥⲓⲥ. ⲧⲉⲥϩⲓⲙⲉ ⲇⲉ ⲉⲧ ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲡ(ⲏⲓ̈) ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ` ⲟⲩ ⲁⲑⲏⲧ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲉⲓⲱⲧ ⲙ̄ⲛ ⲡⲉⲥϩⲁⲓ̈`. ⲧⲁⲓ̈. ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲓ̈ⲙⲓⲛⲉ ⲛⲁ ⲥⲱⲣ̄ⲙ ⲛ̄ⲧⲉⲥ ⲯⲩⲭⲏ. ⲟⲩ ⲥϩⲓⲙⲉ ⲉⲥϯⲛⲟⲩⲃ ⲉⲣⲟⲥ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ`. ⲙⲁⲗⲓⲥⲧⲁ ⲧⲉⲧ ⲟⲩⲱⲛ̄ϩ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ` ⲟⲩⲣⲉϥϣⲙ̄ϣⲉⲉⲓⲇⲱⲗⲟⲛ ⲧⲉ. ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲃ ⲧⲁⲉⲓⲏⲩ ⲁⲛ ⲛⲁϩⲣⲙ̄ ⲡⲥⲟⲫⲟⲥ` ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲡⲓⲥⲧⲏⲙⲏ (*sic*) ⲛ̄ⲡⲃⲁⲗ. ⲧⲉⲧⲫⲟⲣⲉⲓ ⲛ̄ϩⲉⲛⲗⲟⲟⲩ ⲉϫⲛ̄ ⲧⲉⲥ ⲁⲡⲉ ⲉⲥ ⲟⲩⲱⲛ̄ϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲉⲥⲙⲛ̄ⲧⲁⲑⲏⲧ`. ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲧⲉⲣⲉ ⲡⲉⲥϥⲱ` ⲃⲏⲗ ⲉⲃⲟⲗ` ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲡⲉ ϥ̄ⲟ̃ ⲛ̄ϣⲕⲓⲗ` ⲉⲥ ⲕⲁⲗⲉⲓ ⲛ̄ϩⲉⲛ

---

[1] *Adde :* ⲛⲁϣ ϣⲟⲥϥ (*sic in M.*), lire ⲥⲟϣ̄ϥ. Ces deux mots, ainsi que ⲙ̄ⲛ ⲗⲁⲁⲩ, remplacent d'autres mots grattés par un correcteur bien ignorant.

ⲁⲑⲏⲧ̀. ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲉϥϣⲁⲩ ⲙⲉⲣⲓⲧ̄ⲥ ϩⲓⲧ̄ⲙ̄ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧϩⲁⲕ ⲙ̄ⲛ (p. ⲝ̄ⲃ̄) ⲧⲇⲓⲟⲓⲕⲏ(ⲥⲓⲥ) ⲙ̄ⲡⲉⲥ ⲏ̈ⲓ. ⲡⲥ(ⲁ) ⲅⲁⲣ̀ ⲉⲧϣⲟⲩⲉⲓⲧ ⲟⲩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲟⲥⲧⲉ ⲟⲩⲏϩ ⲛ̄ⲥⲱϥ̀. ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ̀ ⲙ̄ⲙⲟ ⲙ̄ⲡⲟⲩϩⲁⲓ̈ ϩⲛ̄ ϯⲟⲡⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲩϭⲓϫ. ⲙⲛ ⲧⲙⲛ̄ⲧϩⲁⲕ ⲛ̄ⲧⲟⲩⲧⲁⲡⲣⲟ̀. ⲉⲣⲉ ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲅⲁⲣ̀ ⲙⲟⲩⲧ(ⲉ) ⲉ̀ⲛⲉⲩ ϩⲁⲓ̈ ϫⲉ ⲡⲁ ϫⲟⲉⲓⲥ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ ⲙⲉⲣⲉ ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ̀ ⲙ̄ⲙⲟ̀ ⲱ̄ ⲧⲉⲥϩⲓⲙⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲣⲓ ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛ̄ⲛⲓⲥⲁⲉⲓⲉ̀ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧ ϩⲛ̄ ⲛⲓⲧⲁⲫⲟⲥ. ⲉⲧⲓ ⲅⲁⲣ ⲉⲩϩⲓϫⲙ̄ ⲡⲉϭⲗⲟϭ ⲙ̄ⲡϥϣⲱⲡⲉ ϣⲁⲣⲉ ⲡⲥⲁ ⲗⲟ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ. ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ ⲛ̄ⲧⲟⲩⲯⲩⲭⲏ ϩⲛ̄ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲙⲁⲓ̈ⲛⲟⲩⲧⲉ̀ ⲛ̄ⲧⲉϥϯ ⲙ̄ⲡⲟⲩϩⲏⲧ̀ ⲉⲡϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲣ̄ ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉⲣⲟϥ. ⲙⲛ ⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉ ⲛⲁϭⲱ̀ ⲙⲛ ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲛ̄ⲁⲑⲏⲧ. ⲧⲉⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲉ[1] ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲉⲥⲉⲓⲱⲧ ⲙⲛ ⲡⲉⲥϩⲁⲓ̈ ⲟⲩ ⲁⲑⲏⲧ ⲧⲉ. ⲡⲁ ϣⲏⲣⲉ ⲥⲁϩⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲓ̈ ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ̀. ⲙ̄ⲙⲁⲉⲓⲛ ⲅⲁⲣ ⲛ̄...[2] ⲙⲛ̄ⲧⲛⲟⲉⲓⲕ ⲉⲩϩⲛ̄ ⲛⲉϥϣⲕⲓⲗ̀. ⲙⲛ̄ ⲛ̄ϩⲱⲗ̄ⲕ. ⲕⲛⲁⲥⲟⲩⲛ̄ ⲟⲩ ⲥϩⲓⲙⲉ ⲉⲥⲙⲟⲥⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲃⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲕⲁⲑⲁⲣⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲥϩⲱ̀[3] ⲧⲉⲧϯⲥ-

[1] *Sic.*

[2] Après cet ⲛ̄ une demi-ligne a été grattée, puis on déchiffre le mot ⲙ̄ⲛ avant ⲙⲛ̄ⲧⲛⲟⲉⲓⲕ.

[3] ⲱ̀ est d'une autre main. Demi-ligne grattée.

ⲧⲏⲙ ⲇⲉ ⲉⲛⲉⲥⲃⲁⲗ ⲉⲥⲧⲁϣⲉ ⲟⲉⲓϣ ⲛ̄ⲧⲥ-ⲙⲛ̄ⲧⲁⲧϣⲁⲩ. ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲣⲭⲣⲉⲓⲁ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲁⲛ. ⲟⲩⲙ̄ⲛⲧⲁⲧϣⲁⲩ ⲧⲉ ⲫⲟⲣⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ. ⲟ̄ⲩ(ⲡⲉ) (p. ⲝ̄ⲅ̄) ⲡϩⲏⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲧⲏⲙ ⲛ̄ⲛ̄ⲃⲁⲗ̀. ⲉⲩⲥⲱϣ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲑⲓⲕⲱⲛ ⲉⲧⲧⲁⲉⲓⲏⲩ ϩⲓⲧ̄ⲙ̄ ⲡⲕⲣ̄ⲙⲉⲥ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲏⲃⲥ̄. ⲡⲉⲧ ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ ⲙ̄-ⲙⲟϥ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲡⲁⲣⲁ ⲧⲉϥⲫⲩⲥⲓⲥ ⲉϥ-ⲥⲱϣ ⲙ̄ⲡⲇⲏⲙⲓⲟⲩⲣⲅⲟⲥ. ϩⲃ̄ⲥ̄ ⲡⲟⲩϩⲟ̀ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ[1] ⲙⲛ̄ ⲛ̄ϩⲓⲣ. ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲥⲕⲁⲛⲇⲁ-ⲗⲓⲍⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲯⲩⲭⲏ.

Ⲟⲩⲛ̄ ⲡⲉⲧ ⲙⲟⲟϣⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲏⲥ· (*sic*) ⲭⲏⲙⲁ[2] ⲉϥϩⲟⲟⲩ ⲉϥⲙⲉⲉⲩⲉ ϫⲉ ⲟⲩⲛ̄ ⲡⲉⲧϭⲱϣⲧ ⲛ̄-ⲥⲱϥ· ⲡⲁï ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲉïⲙⲓⲛⲉ ⲟⲩⲁⲑⲏⲧ ⲡⲉ.

Ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧϩⲱⲱⲕⲉ ⲛ̄ⲧⲉϥ ⲙⲟⲣⲧ̄ ⲉϥⲙⲉ ⲛ̄ⲧⲙ̄ⲛⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ[3] ⲛ̄ⲛ̄ⲕⲟⲩï. ⲡⲉⲧⲟ̀ ⲇⲉ ⲛ̄ⲁⲧ-ⲥⲟⲟⲩⲛ̀ ⲛ̄ⲥⲉ ⲟ̃ ⲛ̄ⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ[4]. ⲙⲁⲣⲉ

---

[1] Demi-ligne grattée.

[2] Il y a eu ici grattage et surcharge, ⲭⲏⲙⲁ est d'une autre main. Lire ϩⲛ̄ ⲟⲩ ⲥⲭⲏⲙⲁ.

[3] ⲥⲟⲟⲩⲛ signifie toute espèce de *connaissance* tant subjective qu'objective. Il peut ainsi s'appliquer à la *connaissance* qui provient du *sens intime*, de la *conscience* aussi bien qu'à la perception de l'*esprit*, ou même à celle des *facultés affectives* et du *cœur*. Dans ce dernier cas, ⲥⲟⲟⲩⲛ se rapproche du sens qu'ont parfois *connaître* et *connaissance* en français, quand ils signifient *liaison*, *amitié*. ⲁⲧ-ⲥⲟⲟⲩⲛ a tous les sens opposés.

[4] ⲙ̄ⲙⲟϥ a été mis postérieurement à la place de ⲉⲣⲟϥ, qui

ⲧⲉⲕϩ̄ⲃⲥⲱ̄ ϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲕ ⲡⲣⲟⲥ ⲧⲉⲭⲣⲉⲓⲁ ⲙ̄-
ⲡⲥⲱⲙⲁ. ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡ̄ⲣ̄ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ̀ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ϩⲛ̄ ⲟⲩ-
ϥⲱ̀. ⲡⲁ̈ⲓ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲧⲁⲁϥ ⲛ̄ⲛⲉϩⲓⲟⲙⲉ.
ⲉϣϫⲉ ⲕ̄ⲛⲁ ⲣ̄ⲙⲁⲓ̈ ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ̀ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ
ⲛ̄ⲁⲑⲏⲧ̀ ⲕϣⲟⲃⲉ ⲉⲣⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩ. . . ⲡϩⲟⲟⲩⲧ̀
ⲅⲁⲣ̀ ⲉϥⲕⲏ ⲉϩⲣⲁ̈ⲓ ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄ⲡϩⲏⲅⲉⲙⲱⲛ ⲛ̄ⲟⲩ-
ⲡⲟⲗⲓⲥ· ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲓ̈ϣⲏⲣⲉ ϥⲛⲁϯⲥⲃⲱ
ⲛ̄ⲛⲉϥ ϣⲏⲣⲉ ⲕⲁⲗⲱⲥ. ⲧⲉϥ ϣⲉⲉⲣⲉ ⲇⲉ ϥⲛⲁ
ⲧⲥⲁⲃⲟⲥ ⲉⲡⲛⲟⲙⲟⲥ. ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲟⲩϩⲏⲅⲉ-
ⲙⲱⲛ ⲛ̄ⲛⲉⲕ ϣⲏⲣⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲛⲉⲕ ϫⲓ ϣⲓⲡⲉ
ⲉϫⲱⲟⲩ. ⲉⲣϣⲁⲛ ⲧⲉⲕϣⲉⲉⲣⲉ ⲉⲡⲓⲑⲩⲙⲉⲓ̀ ⲉⲩ-
ⲙⲛ̄ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲁⲕⲙ̄ⲡϣⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲭⲁⲣⲓⲥ. (p. ⲝ̄ⲇ̄)
ⲡⲉⲕ[1]. . . . . ⲥⲉⲛⲁ ⲣ̄ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ
. . . . .[2] ϩⲓⲧⲙ̄ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲅⲁⲣ ⲟⲩ-
ⲁⲁⲃ ⲁⲩⲱ ⲉϥⲙⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲟⲩ ⲡⲁⲣⲑⲉ-
ⲛⲟⲥ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲏ ⲡⲉ ⲉⲥⲧⲛ̄ⲧⲱⲛⲥ[3] ⲉⲙⲁⲣⲓⲁ. ⲛⲓⲙ
ⲇⲉ ⲡⲉⲧⲛⲁϣϣⲁϫⲉ ⲉⲡⲁⲛⲁ̈ⲓ ⲛ̄ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲙ̄-
. . . . .[4] ϫⲟⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲉⲣⲓⲧⲥ ⲉⲧⲃⲉ

valait mieux, toujours par cette main inhabile qui a fait tant de corrections fautives.

[1] Ligne grattée au milieu de laquelle se trouve ⲡⲉⲕ.

[2] Mot gratté laissé en blanc.

[3] Les mots ⲡⲉ ⲉⲥⲧⲛ̄ⲧⲱⲛⲥ remplacent d'autres mots grattés.

[4] ϫⲟⲓⲥ est au bout d'une ligne. C'est pour cela qu'il est orthographié ainsi au lieu de ϫⲟⲉⲓⲥ, par défaut de place. C'était une licence permise et presque une règle dans la plupart des manuscrits

ⲛⲉⲥϩⲃⲏⲩⲉ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁï ⲁϥ ϭⲟïⲗⲉ ⲉⲣⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲉϥ-
ϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲉⲣⲓⲧ̀. ⲉⲩ ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲁⲅⲅⲉ-
ⲛⲉⲧⲟⲥ ϫⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙ̄ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉ[1].
ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ϩⲱⲱϥ ⲉⲙⲁⲣⲓⲁ ϫⲉ ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲙ̄ⲡ-
ϫⲟⲉⲓⲥ. ⲁⲩⲱ ϩ̄ⲛ ⲟⲩⲙⲉ ⲛ̄ⲧⲟⲥ ⲧⲉⲛⲧⲁⲥ ϫⲡⲟ̀
ⲙ̄ⲡⲉⲛⲧⲁϥ ⲡⲗⲁⲥⲥⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲥ. ⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲡϥ̄ ϭⲱ-
ϫⲃ̄ ϫⲉ ⲁⲥ ϫⲡⲟϥ ⲛ̄ϭⲓ ⲙⲁⲣⲓⲁ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲟⲥ
ⲙ̄ⲡⲥ̄ ⲧⲁⲕⲟ̀ ⲛ̄ⲧⲉⲥⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲓⲁ. ⲉⲁⲥⲙⲓⲥⲉ ⲙ̄-
ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ̀ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲁϥ ϩⲁ-
ⲣⲉϩ ⲉⲣⲟⲥ ⲛⲁϥ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲁϩⲟ ⲉϥⲧⲁⲉⲓⲏⲩ. ⲙⲡⲉ
ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲛⲁⲩ ⲉⲡϩⲟ̀ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲧ ⲉⲛⲉϩ. . . . . . .
. . . . ⲥⲙⲏ ⲛ̄ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ ⲡⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ. ⲛ̄ⲧⲟⲥ
ⲇⲉ ⲛⲉⲥ ⲟⲩⲱⲙ ⲁⲛ̀ ϩⲱⲥ ⲉⲥ ⲥⲁⲁⲛϣ ⲛ̄ⲟⲩ-
ⲥⲱⲙⲁ. ⲁⲗⲗⲁ ϣⲁⲥ ⲟⲩⲱⲙ̀ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ
ⲛ̄ⲧⲉⲥ ⲫⲩⲥⲓⲥ ϫⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲥ ⲙⲟⲩ. . . . .
ⲟⲩⲛ̄ ⲅⲁⲣ. . . . .
(p. ⲝ̄ⲉ̄) ⲙ̄ⲙⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲥ. ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲉⲥ ⲕⲁ ⲛⲉⲥϭⲓϫ
ⲙ̄ⲡⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲉⲥⲡ(ⲗⲁ)ⲉⲓⲛ̀ ⲉⲛⲉϩ. ⲛⲉⲥ ⲁⲛⲁⲭⲱ-
ⲣⲉⲓ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲥⲏï ⲙ̄ⲁⲩⲁⲁⲥ ⲉⲩⲇⲓⲁ-
ⲕⲟⲛⲉⲓ̀ ⲛⲁ(ⲥ) ϩⲓⲧⲛ̄ ⲧⲉⲥⲙⲁⲁⲩ ⲙ̄ⲙⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲥ.
ⲉⲥϣⲁⲛ ⲛⲟⲩⲉ ⲇⲉ ⲉⲃⲱⲕ ϣⲁⲣⲟⲥ ⲛⲉⲙⲉⲥ ϭⲙ̄-

---

que j'ai vus, comme dans ceux de Mingarelli, en cas pareil. Du reste ce mot de seconde main a été écrit dans une lacune à la suite d'un mot gratté et non remplacé.

[1] *Adde :* ϩ̄ⲛ ⲟⲩ ⲙⲉ.

ϭⲟⲙ ⲉⲧⲁⲩⲉ ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ϣⲁϫⲉ ⲛⲁⲥ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲉⲥϩⲱⲃ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ. ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ⲁⲥ ⲧⲁⲣⲕⲟⲥ ⲉⲧⲙ̄ⲧⲣⲉⲥ ⲧⲁⲙⲟⲥ ⲉⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲱ̀ ⲉⲡⲁ ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲡⲉ. ⲛⲉⲥϩⲙⲟⲟⲥ ⲇⲉ ⲛ̄ⲥⲟⲡ ⲛⲓⲙ... ⲉⲣⲉ ⲡⲉⲥϩⲟ̀ ϭⲱϣ̄ⲧ̄ ⲉ̄ⲙ̄ⲙⲁ ⲛ̄ϣⲁ[1] ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ⲛⲉⲥϣⲗⲏⲗ ⲡⲉ ⲉϫⲛ̄ ⲱϫⲛ̄. ⲛⲉⲣⲉ ⲛⲉⲥⲥⲛⲏⲩ ⲅⲁⲣ ⲉⲡⲓⲑⲩⲙⲉⲓ ⲉⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲥ ⲛ̄ⲥⲉ ϣⲁϫⲉ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲉ ⲙⲉⲥ ⲁⲛⲉⲭⲉ. ⲛⲉⲣⲉ ⲛ̄ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲛⲏⲩ ϣⲁⲣⲟⲥ ⲛ̄ϩⲁϩ ⲛ̄ⲥⲟⲡ ⲉⲩⲑⲉⲱⲣⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲛ̄ⲧⲉⲥ ⲡⲟⲗⲓⲧⲉⲓⲁ̀ ⲉⲩ ⲣ̄ϣⲡⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲥ. ⲛⲉⲥ ⲛ̄ⲕⲟⲧ̄ⲕ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲡⲣⲟⲥ ⲧⲉ ⲭⲣⲏⲥⲓⲥ ⲙ̄ⲡϩⲓⲛⲏⲃ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ̀ ⲁⲩⲱ ϩⲱⲥ ⲉⲥϯ ⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲥ ⲥⲱⲙⲁ ⲁⲛ. ⲟⲩⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡ̄ⲥ̄ ⲛⲁⲩ ⲉⲡⲕⲟⲕⲁϩⲏⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲥ ⲥⲱⲙⲁ ⲉⲛⲉϩ. ⲉⲥϣⲁⲛ ⲛⲟⲩ ⲇⲉ ⲉϥⲫⲟⲣⲉⲓ ⲛ̄ⲟⲩϣⲧⲏⲛ. ⲛⲉ . . . . ⲁⲙ ⲛ̄ⲛⲉⲥⲃⲁⲗ ⲡⲉ . . . . . ⲏ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲉⲥ ϩⲁ-

---

[1] La coutume de se tourner vers l'orient pour prier paraît avoir été très-ancienne chez les chrétiens, et probablement apostolique. L'orient était, dit-on, la figure du Christ « *orientem Christi figuram.* » (Tertul. *adv. Valent.* cap. III.) On alléguait des passages tirés de l'Écriture. (Ps. LXXI et LXXXIV, Isaïe, LX et LXII; Abac. III, Zach. III, Mat. IV, Luc, I.) Tertullien parle comme d'un fait général à son époque de cette *orientation,* quand, à propos du culte du soleil que les païens attribuaient aux chrétiens, il dit : « . . inde suspicio quod *innotuit nos ad Orientis regionem precari.* » (Voir aussi saint Justin, *Ad Orth.* CXVIII; Orig. *Homil. in Num.*; Epiphan. *Ad Ossen.*) Au ve siècle il n'existait plus aucun vestige, pour les particuliers, de cet usage, bien que l'on eût conservé longtemps encore l'*orientation* des églises.

. . . . ϥ ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧ̄ⲥ̄. . . . . ⲛ̄ϭⲓ. . . . . . .
ⲛ̄ⲛⲉϩⲓⲟⲙⲉ. (p. ⲝ̄ⲉ̄) ⲛ̄ⲛⲉⲥⲟ̃ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲛⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ
. . . ϩⲁϩ ⲛ̄ϩⲱⲃ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲃⲓⲟⲥ. ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ (ⲛⲉ)ⲥ
ⲟⲩⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲑⲟⲙⲟⲗⲟⲅ(ⲓⲁ) ⲛ̄ⲛⲉϩⲓⲟⲙⲉ. ⲛ̄-
ⲧⲁ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲅⲁⲣ ϭⲱϣ̄ⲧ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲉ(ϥ-
ⲥ)ⲱⲛ̄ⲧ ⲧⲏⲣϥ̄ ⲙ̄ⲡϥ̄ ⲛⲁⲩ ⲉⲡⲉⲧⲉⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲁ-
ⲣⲓⲁ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲁϥⲥⲟⲧⲡ̄ⲥ ⲛⲁϥ ⲉⲩⲙⲁⲁⲩ.
ⲉϣϫⲉ ⲟⲩⲛ ⲟⲩⲉⲓ̀ ϭⲉ ⲟⲩⲱϣ ⲉⲧⲣⲉⲩ ⲙⲟⲩⲧⲉ
ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲙⲁⲣⲉⲥ ⲧ̄ⲛ̄ⲧⲱⲛ̄ⲥ̄ ⲉⲙⲁ-
ⲣⲓⲁ. ⲧⲁⲓ̈ ⲇⲉ ⲛⲁⲙⲉ ⲥⲉⲛⲁ ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ
ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ.

Ⲟⲩ ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲙⲉⲥ ⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ ⲙ̄ⲙ̄(ⲏⲛ)ⲛⲉ
ϣⲁⲣⲟⲩϩⲉ̀ ⲙ̄ⲛ̄ ϣϭⲟⲙ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲣ̄ ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ.
ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲅⲁⲣ ϣⲟⲟⲡ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲥ ⲣⲁⲛ
. . . . . ⲛⲁⲛⲟⲩⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ϫⲓϩⲁⲓ̈ ⲉϩⲟⲩ(ⲉ) ⲉⲣⲟⲥ
ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲟⲣⲛⲉⲩⲉ. . . . . ⲟⲩⲱϣ ⲁⲛ ⲉϫⲓ-
ϩⲁⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲣ̄ ⲧⲥⲓⲟ̀ ⲛ̄ⲟⲉⲓⲕ ⲟⲩⲧⲉ ϩⲓⲛⲏⲃ.· ⲙⲏⲡⲟ-
ⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲉ ϩⲉ̀ ⲉⲧⲟⲩ ⲗⲁⲙⲡⲁⲥ ⲉⲁⲥϫⲛⲁ. ⲙⲉⲣⲉ
ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ̀ ⲙ̄ⲙⲟⲥ. ⲟⲩⲧⲉ ⲣⲱ̀ ⲙⲉⲩ...
...ⲡⲉⲩϩⲟ̀[1]. ⲧⲉⲩ ϣⲟⲣⲡ̀ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲥⲡⲟⲩⲇⲏ ⲡⲉ
ⲧⲱⲟⲩⲛ ⲉϩⲧⲟⲟⲩⲉ̀ ⲛ̄ⲥⲉ ϥⲓ ⲙ̄ⲡϫⲱⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲥⲉ-
ⲱϣ. ⲁⲩⲱ ⲉϣⲁⲩ ⲣ̄ϩⲱⲃ ⲛ̄ϭⲓϫ̀ ϫⲓⲛ ϫⲡ̄ ⲥ̄ⲛ̄ⲧⲉ

---

[1] On emploie ici le pluriel au lieu du singulier que nous avons rencontré plus haut. ⲙⲉⲣⲉ ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ indiquait un collectif négatif qui pouvait se prendre dans le sens *aucune*.

ϣⲁ ϫⲡ ⲯⲓⲧⲉ[1]..... ⲛⲟⲩⲛⲟⲩ ⲛϣⲱⲣⲡ ⲉϥ... ...ⲉⲩⲱϣ. ⲁⲩⲱ ⲟⲛϫ....... (p. ⲝ̅ⲍ̅) ⲯⲓⲧⲉ. ⲧⲉⲩ ⲕⲟⲥⲙⲏⲥⲓⲥ ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲣ̅ⲥ̅ ⲉⲥ ϣⲟⲟⲡ ⲛⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̅ⲙ̅ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ. ⲟⲩ ⲡ... ⲉⲥ ⲁⲙⲉⲗⲉⲓ̀ ⲉⲛⲁⲛⲁⲅⲛⲱⲥⲓⲥ ⲛ̅ⲥ ⲛⲁ ⲉⲓⲙⲉ ⲁⲛ ⲉⲡⲟⲩⲱϣ ⲙ̅ⲡⲉⲛⲧⲩⲙⲫⲓⲟⲥ.

ⲟ̅ⲩ ⲡⲉ ⲡϩⲏⲩ ⲛ̅ⲟⲩⲕⲱϩ̅ⲧ̅ ϩⲁⲧ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲣⲟⲟⲩⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲡϩⲏⲩ ⲛ̅ⲟⲩⲙⲟⲛⲁⲭⲏ̀ ϩⲁⲧ̅ⲛ̅ ⲟⲩ ⲥϩⲓⲙⲉ ⲉⲥϩⲙⲟⲟⲥ ⲙ̅ⲛ̅ ϩⲁï.

Ⲟⲩ ⲙⲟⲛⲁⲭⲏ̀ ⲉⲣⲉ ⲛⲉⲥ ϩⲟⲓ̈ⲧⲉ ⲟ̅ⲛ̅ⲁⲩⲁⲩⲁⲛⲁⲩⲁⲛ (*sic*) ⲛⲉⲥ ⲡⲁⲑⲟⲥ ⲟ̅ ⲙ̅ⲙⲓⲛⲉ ⲙⲓⲛⲉ. ⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧϣⲁⲩ ⲛ̅ⲑⲃ̅ⲥⲱ̅ ⲡⲉ ⲡⲁⲩⲁⲛ ⲙ̅ⲡⲥⲟⲣ̅ⲧ. (ⲧ)ⲉⲧ ϫⲟⲟϭⲉ ⲇⲉ ⲛ̅ⲧⲉⲥ ϩ̅ⲃ̅ⲥⲱ̅ ⲧⲉⲥ ⲯⲩⲭⲏ̀ ⲕⲏ ⲙ̅ⲡⲁⲣⲁ ⲟⲩ ϭⲟⲟⲩⲛⲉ·.

Ⲟⲩ ⲙⲟⲛⲁⲭⲏ ⲛ̅ⲥⲁⲃⲏ̀ ⲙⲉⲥ ϣⲁϫⲉ ⲙ̅ⲛ̅ ϩⲟⲟⲩⲧ ⲉⲡⲧⲏⲣ̅ϥ. ⲧⲁⲑⲏⲧ ⲇⲉ ϣⲁⲥ(ⲥⲱⲃⲉ) ⲙ̅ⲛ̅ ⲛ̅ϩ̅ⲣ̅ϣⲓⲣⲉ· ⲛ̅ⲑⲉ ⲙ̅ⲡⲣⲁⲛ ⲉⲧⲧⲁⲉⲓⲏⲩ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̅ⲧⲁ ⲛ̅ⲁⲑⲏⲧ ⲛ̅ⲣⲱⲙⲉ ⲧⲁⲁϥ ⲛ̅ⲉⲓⲇⲱⲗⲟⲛ. ⲧⲁï ⲧⲉⲑⲉ ⲙ̅ⲡⲣⲁⲛ ⲛ̅ⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲩϯ ⲙ̅ⲙⲟϥ ⲉϩⲉⲛ ⲁⲑⲏⲧ ⲛ̅ⲥϩⲓⲙⲉ. ⲡⲣⲁⲛ̀ ⲅⲁⲣ ⲟⲛ ⲛ̅ⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲡⲉ ⲡⲣⲁⲛ ⲙ̅ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲙ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲙⲟⲛⲁⲭⲏ ⲙ̅ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲛⲁϭⲱϣ̅ⲧ̅ ⲛ̅ⲥⲁ ⲟⲩ ⲛⲟⲩⲃ̀ ⲙ̅ⲛ̅ ⲟⲩ ⲙⲁⲣⲕⲁⲣⲓⲧⲏⲥ[2].

---

[1] ⲧ(ⲥ)ⲛ̅ⲧⲉ (ⲅⲁⲣ̀).

[2] *Adde* : ⲡⲉⲧⲛ̅ⲧⲟⲟⲧⲥ ⲅⲁⲣ.

ⲥⲟⲧⲡ̄ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲛⲁⲩ. ⲛ̄ⲑⲉ . . . ⲡⲉⲧⲥⲟⲧⲡ̄
ⲉⲡⲛⲟⲩⲃ· (p. ⲝ̄ⲏ) . . . . . ⲩⲗⲏ. ⲧⲁⲓ̈ ⲧⲉⲑⲉ ⲙ̄-
ⲡⲉⲧⲥⲟⲧⲡ̄ ⲉⲧⲙⲛ̄ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲛⲁⲣⲉⲧⲏ.
ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲓⲁ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲥ ⲙ̄ⲙⲁⲩ
ⲛ̄ⲧⲉ. . . . . . [1] ⲛ̄ⲧⲉ ⲯⲩⲭⲏ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲥⲟϭⲧⲉ.
ⲟⲩ̄ ⲡⲉ ⲡϩⲏⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲥⲥⲉⲩϩ̀ ⲛⲟⲩⲃ
ⲉϩⲟⲩⲛ ⲏ̄ ⲁϣ ⲡⲉ ⲡϩⲏⲩ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲙⲟⲩϩ ⲛ̄ⲛ̄ⲧⲏ-
ⲏⲃⲉ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲟⲓ̈ⲧⲉ ⲉⲥϣⲟⲩϣⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲛⲅ̀
ⲟⲩ ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲥⲱⲟⲩϩ ⲛ̄ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉ-
ⲛⲟⲥ ⲡⲉ ⲡⲁϩⲟ̀ ⲛ̄ⲧⲉⲥ ⲯⲩⲭⲏ· ⲛⲉⲧⲕⲏⲕ ⲁϩⲏⲩ
ⲉⲥϣⲁⲛϯ ϩⲓⲱⲱⲟⲩ· ⲁⲥⲥⲱⲟⲩϩ ⲛⲁⲥ ⲉϩⲟⲩⲛ
ⲛ̄ⲟⲩⲁϩⲟ̀.

. . . ⲧⲙⲛ̄ⲧϣⲁⲩ ⲧⲏⲣⲥ̄ ⲛ̄ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲓⲁ ⲧⲉ
ⲧϩⲩⲡⲟⲧⲁⲅⲏ. ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲡⲟⲧⲁⲅⲏ̀ ⲙⲛ ⲧⲉ-
ⲧⲉ ⲙ̄(ⲡⲉⲥ)[2] ⲧⲥⲓⲟⲥ ⲛ̄ⲟⲉⲓⲕ. ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲉⲥϣⲓⲛⲉ
ⲛ̄ⲥⲁⲟⲩⲱⲙ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ . . . . . . [3] ⲁⲛ ⲉⲙⲉϩ
ϩⲏⲧⲥ̄ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ̄.

Ⲧⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲧ̄ⲃⲃⲟ̀ ⲡⲉ ⲧⲛⲏⲥⲧⲉⲓⲁ·
ⲡⲉⲧⲧⲁϣⲟ̀ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲉϥ ⲧⲣⲟⲫⲏ (ⲧ)ⲁϣⲉ ⲛⲉϥ
ϣⲉⲉⲓⲛⲉ.

Ⲥⲁϩⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡϫⲟ-

---

[1] Ligne grattée avant ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲥⲟϭ et mot gratté après. Les mots ⲛ̄ⲧⲉ ⲯⲩⲭⲏ ont été mis en marge par une autre main.

[2] Grattage et surcharge illisible.

[3] . . . ϭⲙϭⲟⲙ doit-il se suppléer ici? ou faut-il lire ⲛ̄ϣϣⲉ ?

ⲉⲓⲥ. ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲣ̄ ϭⲱϣⲧ̄ ⲉⲧⲉⲧⲉ. . . . . . [1] ϫⲉ
ⲛ̄ⲛⲉⲩⲕⲣⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ϩⲱⲥ ϣⲁⲗ̄ⲡⲉ. ⲟⲩ ⲙⲟ-
ⲛⲁⲭⲏ ⲉⲥ ⲙⲟⲟϣⲉ ⲙ̄ⲙⲉⲉⲣⲉ ⲛ̄ⲟⲩ ⲙⲟⲛⲁⲭⲏ̀ ⲁⲛ
ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲧⲙⲟⲟϣⲉ ⲙⲁⲩⲁⲁⲥ ϩⲏⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ
ⲉⲩ(ⲡⲟⲣⲛⲓⲁ).

Ⲟⲩ ⲣⲱⲙⲉ ⲉϥⲡⲟⲣⲛⲉⲩⲉ ⲉⲩ. . . ⲧⲉϥ ⲥϩⲓ-
ⲙⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲟⲩⲁⲧ. . . (p. ξθ) ⲁⲩⲱ ⲟⲩ ϩⲁⲧ̄ⲃ̄-
ϣⲏⲣⲉ̀ ⲡⲉ. ⲙ̄ⲛ ⲟⲩⲛ̄ ⲟⲩⲟⲉⲓⲉ ⲛⲁⲁⲛⲉⲭⲉ ⲉϫⲉ
ⲡⲉϥ ϭⲣⲟϭ [2] ⲉϫⲛ̄ ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲣⲁ. ϥⲥⲟⲟⲩⲛ ⲅⲁⲣ
ϫⲉ ⲛ̄ϥ ⲛⲁ ⲣⲱⲧ ⲁⲛ ⲛⲁϥ. ⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲛ ⲥⲁⲃⲉ ⲛⲁ
ϯⲡⲉϥⲥⲡⲉⲣⲙⲁ ⲛ̄ϩⲉⲛ ⲡⲟⲣⲛⲏ. ⲉϥ ⲛⲁ ϣⲱⲡⲉ
ⲅⲁⲣ ⲛⲁϥ ⲁⲛ·. ⲕⲁⲛ ⲉϥ ϣⲁⲛ ϣⲱⲡⲉ ϥⲛⲁ
ϣⲱⲡⲉ ⲉⲡⲥⲁϩⲟⲩ. ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄(ⲁⲑⲏⲧ) ϯⲥⲟ̄
ⲉϯ (ⲛ̄)ⲧⲉϥϣⲧⲏⲛ ⲛ̄ϩⲉⲛ ⲡⲟⲣⲛⲏ·. ϣⲁϥϯ [3] ⲛⲁⲩ
ⲙ̄ⲡⲉϥⲥⲡⲉⲣⲙⲁ ⲉⲧⲧⲁⲉⲓⲏⲩ. ⲟⲩ (ⲡⲉⲧⲧⲁⲓⲏⲩ)
ϩⲛ̄ ⲛⲉϭⲣⲱⲱϭ ⲧⲏⲣⲟⲩ (ⲡⲉ ϭⲣⲟϫ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ
ⲡⲉ) ⲡⲁⲑⲏⲧ ⲇⲉ ⲛⲧⲟϥ̀ ⲥⲏϣ ⲛ̄ⲛⲁϩⲣⲁϥ· ϣϣⲉ
ⲉⲥⲁⲁⲛ̄ϣ ⲛⲉⲕϣⲏⲣⲉ ⲕⲁⲗⲱⲥ. ⲁⲩⲱ ϣϣⲉ ⲉϯ-

---

[1] Grattage et correction où l'on croit distinguer ⲛⲥⲁ. . . ϩⲁⲓ̈.

[2] Une demi-ligne a été ici grattée sans être remplacée.

[3] Celui qui a fait tant d'autres changements malheureux a corrigé ce passage d'après une version très-différente que je viens de voir à Naples et dont je parlerai dans le rapport sur ma mission. Mais il a oublié de changer ⲛⲥⲁⲃⲉ en ⲛⲁⲑⲏⲧ et il a écrit ϣⲏⲛ pour ϣⲧⲏⲛ (c'est-à-dire *arbres* pour *vêtements*). Il a ainsi changé le sens de la phrase suivante en grattant un mot qu'il a remplacé par ⲛⲁⲩ après le verbe ϣⲁϥϯ.

ⲥⲟ ⲉⲡⲉⲕⲥⲡⲉⲣⲙⲁ. ϯⲥⲟ ⲉⲣⲟⲕ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ ⲱ̄ⲓ
ⲡⲣⲱⲙⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧ̄ ϯⲥⲟ ⲉⲛⲉⲕϣⲏⲣⲉ.

Ⲡⲉⲧϩⲙⲟⲟⲥ ⲙ̄ⲛ̄ ⲥϩⲓⲙⲉ ⲁϩⲣⲟϥ ϥϭⲱ-
ϣ̄ⲧ̄ ⲛ̄ⲥⲁ ⲕⲉ ⲟⲩⲉⲓ. ⲉⲣϣⲁⲛ ⲟⲩⲁ̄ ⲅⲁⲣ ⲉⲙ̄ⲛ̄-
ⲧ̄ϥ ⲥϩⲓⲙⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ϭⲱϣ̄ⲧ̄ ⲡⲉϥⲛⲟⲃⲉ ⲕⲏⲃ.
ⲙⲁⲗⲓⲥⲧⲁ ⲡⲉⲧϩⲙⲟⲟⲥ ⲙ̄ⲛ ⲥϩⲓⲙⲉ. ⲉϥⲧⲁ-
ⲙⲟ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲧⲣⲉϥϭⲱϣ̄ⲧ̄ ϫⲉ
ⲟⲩⲡⲟⲣⲛⲟⲥ ⲡⲉ. ⲙ̄ⲛ ⲡⲟⲣⲛⲟⲥ ϭⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁ-
ⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲓ ⲛ̄ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ̃ ⲛ̄ⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ. ϩⲱ ⲉⲣⲟⲕ
ⲉⲧⲉⲕⲥϩⲓⲙⲉ. ⲉⲥⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲛⲉ(ϩⲓⲟⲙ)ⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ.
ⲡⲉⲧϭⲉⲉⲧ (ⲙ̄ⲛ̄) ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲙⲁⲩⲁⲁⲥ ϥⲛⲁ
ⲙ(ⲧⲟⲛ ⲛ̄) ϩⲏⲧ[1] ⲉϫⲱⲥ. ⲁⲩⲱ (p. ⲟ̄) ⲙ̄ⲛ ⲡⲉⲧ
ϭⲱϣ̄ⲧ̄[2] ⲛ̄ⲥⲱⲥ ϩⲱⲱⲥ. ϩ̄ⲙ ⲡϣⲓ ⲉⲧ̄ⲕⲛⲁϣⲓ
ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲩⲛⲁϣⲓ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲛⲁⲕ. ⲡⲉⲧϭⲉⲉⲧ ⲙ̄ⲛ
ⲧⲉϥⲥϩⲓⲙⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲙ̄ⲛⲧϣⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲅⲁⲙⲟⲥ
ϥⲛⲁⲛⲁⲩ ⲉϩⲉⲛ ϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉ. ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧ
ⲛⲁ ⲧ̄ⲃⲃⲟ ϩ̄ⲛ ⲛⲉϩⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲩⲛⲁⲅⲉ ⲛⲉϥϣⲏⲣⲉ
ⲛⲁ ϣⲙ̄ϣⲉ ⲛⲁϥ. ⲡⲉⲧ ϣⲙ̄ϣⲉ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ
ϩ̄ⲛ ⲟⲩⲙⲉ. ⲛⲉϥ ϣⲏⲣⲉ ⲛⲁ ϣⲙ̄ϣⲉ ⲛⲁϥ ϩ̄ⲛ

---

[1] Le repos du cœur, ⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲛ̄ϩⲏⲧ pour les Coptes chrétiens, est le bonheur de ce monde. C'est aussi par les mêmes mots qu'est représenté le bonheur du père qui a des fils sages, forts et bien portants.

[2] ϭⲱϣ̄ⲧ̄ ⲛ̄ⲥⲁ a pour équivalent exact le mot vulgaire *faire de l'œil.* Cette même expression se retrouve un peu plus haut, et nous l'avons traduite par *avoir des yeux pour une autre.*

ⲟⲩⲙⲉ ⲙ̄(ⲛ̄ⲙ̄)ⲧⲟⲛ ⲛ̄ϩⲏⲧ ϣⲟⲟⲡ ϩⲙ̄ ⲡⲱⲛϩ̄
ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲉⲟⲩⲛ̄ⲧϥ̄ ϩⲉⲛ ϣⲏⲣⲉ
ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉ. ⲉⲩⲟⲩⲟϫ ⲉⲩϣⲱⲛⲉ. ⲉⲩⲟ̄ ⲛ̄ϫⲱⲱⲣⲉ. ⲡⲉⲧ
ⲛⲁ ⲣ̄ϩⲙ̄ϩⲁⲗ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲉ ⲥⲉⲛⲁ
ⲧⲁⲁⲩ ⲛⲁϥ. ⲧⲉⲛ ⲛⲉⲕ ϣⲏⲣⲉ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ.
ⲁⲩⲱ ⲉϩⲉⲛ ⲙⲁⲛ̄ⲥⲱ ⲁⲛ. ⲧⲥⲁⲃⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲉⲧ-
ϭⲓⲛⲥⲱⲧⲙ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩ ⲕⲁⲣⲱϥ. ⲁⲩⲱ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲟⲩ-
ⲟⲉⲓϣ ⲛ̄ⲧⲉⲕ ⲙⲛ̄ⲧϩ̄ⲗⲗⲟ ⲥⲉⲛⲁ ⲥ̄ⲗⲥⲱⲗⲕ̄ ϩⲛ̄
ⲡ̄ϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲉⲣⲉ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲣ̄ϩⲗⲗⲟ ⲉⲧ-
ⲃⲉ ⲧⲙⲉ. ⲧⲙⲛ̄ⲧϣⲁⲣⲁϩⲉ ⲅⲁⲣ ⲉⲥϣⲟⲟⲡ ⲛ̄-
ⲛ̄ⲣⲉϥϫⲓϭⲟⲗ. ⲟⲩ. . . ⲡⲃⲓⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲁϯⲯⲓⲥ. . . . .
(p. ⲟ̄ⲁ̄) ⲣⲟⲙⲡⲉ ϫⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲩ ϭⲛ̄ ⲛⲟⲃⲉ ⲛ̄ⲥⲱⲟⲩ.
ⲧⲁⲓ̈ ⲟⲛ ⲧⲉⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲛⲁ ⲣ̄ ⲁⲧⲛⲟⲃⲉ.
ϥⲛⲁ ⲣ̄ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̄ⲁϩⲉ. ⲙ̄ⲡⲟⲩ ⲣ̄ ⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̄-
ⲡⲛ(ⲟⲩ)ⲧⲉ ⲛ̄ϭⲓ ⲛⲉⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ. ⲧⲙⲛ̄ⲧ-
ⲣⲉϥϫⲓϭⲟⲗ ⲅⲁⲣ ⲥⲟ̄ ⲛ̄ⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲥ.
ⲙⲛ̄ ⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲭⲣⲓⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲛⲁϫⲓϭⲟⲗ. ⲧⲙⲛ̄ⲧ-
ⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲅⲁⲣ ⲟⲩⲣⲉϥϫⲓϭⲟⲗ ⲧⲉ. ⲟⲩⲣⲱ-
ⲙⲉ ⲅⲁⲣ ⲉϥϫⲓ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̄ ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄
ⲛ̄ϣϣⲉ ⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲉϫⲓϭⲟⲗ. ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲟⲩ-
ⲙⲉ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲧⲙⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲉⲩϫⲓϭⲟⲗ.
ⲟⲩϣⲡⲏⲣⲉ ⲧⲉ ⲧⲧⲉⲗⲙⲟⲣⲓⲁ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲃⲏⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ
ⲉϫⲙ̄ ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲉⲩⲙⲉϩ ⲛ̄ⲕⲱϩ ϩⲓ-
ⲙⲟⲥⲧⲉ. ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲟⲩ ⲙⲁⲓ̈ⲣⲱⲙⲉ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ
ⲛⲉⲧⲙⲟⲥⲧⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲥⲉ ϣⲓⲡⲉ ⲁⲛ. ⲉⲣⲉ
ⲛⲉⲧⲙⲟⲥⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ⲙⲟⲥⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ

ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲁⲡⲟⲧⲁⲥⲥⲉ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲙ̄ⲡⲣ̄ ⲙⲉⲣⲁ-
ⲧⲛ̄. ⲟⲩⲟⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲙⲟⲥⲧⲉ ⲛ̄ⲑⲓⲕⲱⲛ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩ-
ⲧⲉ. ⲡⲉⲧ ⲣ̄ ⲡⲡⲉⲑⲟⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲉϥ
ⲉⲓⲣⲉ ⲛⲁϥ ⲟⲩⲁⲁϥ. ⲙⲛ̄ ϩⲩⲇⲟⲛⲏ ϩ(ⲙ̄)ⲡ
ⲡⲁⲑⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲥⲧⲉ[1] ⲁⲩⲱ ⲟⲩϣⲡⲏⲣⲉ ⲡⲉ ϫⲉ
ⲉϥ ϭⲙ̄ϭⲟⲙ ⲉⲣⲟⲛ ⲧⲏⲣⲛ̄. ⲡⲉⲧⲙⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲧ-
ϩⲓⲧⲟⲩⲱϥ ⲉϥⲙⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲡⲉⲧⲙⲉ ⲇⲉ ⲙ̄-
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ (p. ⲟ̄ⲃ̄) ⲛⲁ ⲙⲉⲣⲓⲧϥ̄. ⲡⲉ-
ⲧⲉⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲇⲉ ⲙⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲟⲩϣⲏⲣⲉ ⲡⲉ
ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ.

Ⲟⲩⲃⲟⲧⲉ ⲛⲁϩⲣⲙ̄ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ
ⲉϥⲕⲧⲟ` ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲉϥ-
ϭⲉⲡ[2] ⲗⲟⲓϭⲉ. . . . .
ⲛ̄ϥ ⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲁⲛ ⲛ̄ⲙ̄ⲡϣⲁ ⲙ̄ⲡ(ⲙⲩ)ⲥⲧⲏ-
ⲣⲓⲟⲛ ϥⲛⲁ ϫⲓ ⲛ̄ϩⲉⲛ ⲛⲟϭ ⲛ̄ⲥⲏϣⲉ.

Ⲟⲩ ⲡⲉ ⲡϩⲏⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲥⲩⲛⲁⲅⲉ ⲙ̄ⲡ(ϥ)ⲥⲱ-
ⲧⲙ̄ ⲉⲡⲱϣ ⲛ̄ⲛⲉⲅⲣⲁⲫⲏ. ⲡⲉⲧⲉ ⲙ̄ⲡϥⲥⲱⲧⲙ̄
ⲅⲁⲣ` ⲉⲡⲱϣ ⲛ̄ⲛ̄ⲁⲛⲁⲅⲛⲱⲥⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉ-
ⲗⲓⲟⲛ` ⲉϥⲥⲱⲃⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ. ⲡⲉⲧⲉ ⲛ̄ϥ
ⲁⲓⲥⲑⲁⲛⲉ ⲇⲉ ⲁⲛ ⲉⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲩⲑⲉⲛⲧⲏⲥ ⲙ̄ⲡⲥⲱ-
ⲙⲁ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲥⲛⲟϥ ⲙ̄ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲙ̄ⲡⲣ̄ ⲧⲣⲉϥ ϫⲓ
ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄. ⲡⲉⲧ ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲇⲉ ⲉⲣⲟϥ` ϥⲛⲁⲣ̄-

---

[1] ⲙ̄ⲡⲙⲟⲥⲧⲉ est une correction de la deuxième main.

[2] Trois lignes de vingt lettres chacune ont été ici effacées, grattées, puis écrites de nouveau par une autre main. Je n'en ai pu déchiffrer qu'une partie.

ϣⲟⲣⲡ̄ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲣⲉϥ ⲣ̄ ϩⲟⲧⲉ ⲛⲁ ⲗⲩⲡⲉⲓ ⲉⲩϣⲁⲛ ϣⲗⲏⲗ ⲛ̄ⲥⲉ ⲯⲁⲗⲗⲉⲓ ⲉⲙⲡⲁⲧϥ̄ ⲃⲱⲕ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲡⲁⲙⲉⲗⲏⲥ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ϣⲁϥ ⲣ̄ϩⲁⲉ ⲁⲩⲱ ⲙⲉϥ ϫⲓ ⲥⲙⲟⲩ. ⲡⲉⲧ ⲣ̄ ϣⲟⲣⲡ̄ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ϥⲛⲁ ϫⲓ ⲛ̄ⲟⲩ ⲥⲙⲟⲩ ⲉϥⲕⲏⲃ. ⲡⲉⲧⲛⲁ ⲣ̄ϩⲁⲉ ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲁⲛⲁⲅⲭⲏ. ⲁϥ ⲣ̄ϩⲁⲉ ⲉⲡⲉⲥⲙⲟⲩ. ϣⲱϣⲉ ⲉϫⲓ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̄ ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲥⲛⲟϥ ⲙ̄ⲡⲉⲭ︦ⲥ︦ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲙⲟⲧ ⲛ̄ⲟⲩⲕⲟⲩⲓ̈ ⲉ(ϥⲟⲃⲉ) (p. ⲟⲅ̄)[1] ⲛ̄ⲧⲉⲣⲱⲧⲉ ⲛ̄ⲧϥ̄ ⲙⲁⲁⲩ. ⲡⲉⲧⲉ ⲛ̄ϥϫⲓ ⲅⲁⲣ ⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄ ⲙⲛ̄ⲧϥ̄ ⲱⲛϩ̄ ⲙ̄ⲙⲁⲩ. ⲡⲉⲧϫⲓ ⲇⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉϥϩⲛ̄ ⲟⲩϫⲱϩⲙ̄ ⲙ̄ⲙⲟⲥⲧⲉ. ⲏ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲁⲕⲁⲑⲁⲣⲥⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲟⲣⲛⲉⲓⲁ. ϥϩⲟⲟⲩ ⲉⲡⲉⲧⲉ ⲙⲛ̄ⲧϥ[2] . . . . ⲙⲛ̄ ⲛⲟⲃⲉ ϩⲟⲟⲩ ⲛⲁϩⲣⲙ̄ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲥⲧⲉ. ⲉⲃⲟⲗ ⲅⲁⲣ ϩⲙ̄ ⲡⲁⲓ̈ ⲉϣⲁⲣⲉ ϩⲱⲧ̄ⲃ ϣⲱⲡⲉ. ⲡⲉⲧ ⲙⲟⲟϣⲉ ⲇⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟⲃⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲣⲁ ⲫⲩⲥⲓⲛ ⲡⲥⲟⲛ ⲇⲉ ⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲧ ⲙⲟⲥⲧⲉ. ϣⲁⲣⲉ ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲉⲓⲱ̄ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲟⲃⲉ ⲛⲓⲙ. ⲡⲙⲟⲥⲧⲉ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ϣⲁϥϫⲟⲟⲣ[3] ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲁⲣⲉⲧⲉ. ⲉⲣⲉ

---

[1] Deux mots ont été ici grattés et remplacés par ⲛ̄ⲧⲉⲣⲱⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉϥ ⲙⲁⲁⲩ.

[2] La valeur d'une ligne environ a été ici grattée sur le papyrus, puis une autre main y a tracé quelques mots indéchiffrables.

[3] ϫⲟⲟⲣ est une correction postérieure, et la même seconde main a ajouté après ⲛⲛⲁ, au milieu d'une ligne grattée, ⲁⲣⲉⲧⲉ (*sic*).

ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ· ⲡⲣⲉⲡⲉⲓ ⲛ̄ⲛⲉⲭⲣⲉⲓⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ. ⲡⲉⲧϫⲓ
ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ϣϣⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲉϫⲓ ⲙ̄ⲡⲉϥⲕⲉ ⲟⲩ-
ⲱⲓϣ. ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩ(ⲛ) ⲙⲁ-
ⲁⲩ. ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ. ⲅⲁⲣ ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲓⲙ.
ⲡϫⲱⲕ ⲛ̄ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲡⲉ ⲣ̄ ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ
ⲛⲓⲙ. ⲡⲉⲧⲣ̄ ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲇⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲙⲟⲥⲧⲉ ⲙ̄-
ⲙⲟϥ ϥⲛⲁ ⲧ̄ⲛ̄ⲧⲱⲛϥ ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲙ̄ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ
ⲉⲙⲛ̄ ⲁⲅⲁⲡⲏ. . . . ⲃⲉⲕⲉ ⲡⲉⲧⲣ̄ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ
(p. ⲟ̄ⲇ̄) ⲛ̄ⲛⲉϥϫⲁϫⲉ ϥⲛⲁϫⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲕⲗⲟⲙ ⲛ̄ⲁⲧ-
ϩⲱϭⲃ̄. ⲛ̄ⲁϣ ⲛ̄ϩⲉ ⲛ̄ϥⲛⲁ ⲣ̄ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲁⲛ
ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲓⲙ ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲉⲧⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲉϥϫⲁϫⲉ. ⲉⲣⲉ
ⲡⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲇⲉ ϣⲟⲟⲡ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ ⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ
ϩ̄ⲛ̄ ϩⲁϩ ⲛ̄ⲭⲣⲏⲙⲁ. ⲡⲣⲉϥ ⲣ̄ ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ
ⲅⲁⲣ ϣⲁϥ ϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲁⲡⲟⲧ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ
ⲙ̄ⲙⲟⲩⲛ̄ⲱⲣϣ̄ ⲙ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲟⲉⲓⲕ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ. ⲟⲩϣⲓⲡⲉ
ⲡⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲭⲣⲉⲓⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲉⲩⲛ̄ⲧϥ̄ ϣⲧⲏⲛ ⲥⲛ̄ⲧⲉ
ⲉϥϣⲃ̄ϣ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲡⲉⲧⲉ ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁϥ. ⲉϣϫⲉ ϩ̄ⲙ̄
ⲡⲱⲛ̄ϩ ⲧ̄ⲛ̄ ⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲓ (*sic*) ⲙ̄ⲛ̄ (ⲛ)ⲉⲛ ⲉⲣⲏⲩ.
ⲡⲟⲥⲱ ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲛⲉ(ⲧ)ⲛⲁ ⲧⲁⲕⲟ. ⲁⲣⲓ ⲙⲁⲓ̈-
ⲣⲱⲙⲉ. ⲉⲛϩⲓⲡϣ̄ⲙ̄ⲙⲟ ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲣⲛ̄. ⲙ̄ⲛ̄ ⲗⲁⲁⲩ
ⲛ. . .ⲛⲉ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲃⲟⲗϩ̄ⲛ̄ ⲧⲕⲟⲗⲁⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲑⲉ
ⲛ̄ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ. ⲁⲣⲓ ⲙⲁⲓ̈ⲣⲱⲙⲉ ϩⲉⲱⲥ ⲉⲕϣⲟⲟⲡ.
ⲛⲅ̄ ⲛⲁ ⲱⲥⲕ ⲁⲛ. ⲟⲩⲏⲣ ⲡⲉ ⲡⲉⲕⲁϩⲉ ϩⲓϫⲙ̄
ⲡ(ⲕⲁϩ). ⲛⲉⲕ ϫⲟ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̄ⲛ̄ ⲟⲩ-
ⲡⲉⲧϣⲟⲩⲉⲓⲧ. ⲟⲩⲛ̄ ⲟⲩϩⲟⲟⲩ ⲥⲱⲧⲡ ⲛⲁϩⲣⲙ̄
ⲡⲥⲟⲫⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ϣⲁϥⲣⲁϣⲉ ⲉϫⲙ̄ ⲡϩⲏⲩ ⲛ̄ⲟⲩ-

ϩⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ. ⲡⲁⲑⲏⲧ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ϣⲁϥϫⲉ
ⲡⲉϥⲁϩⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲟⲩϩⲟⲟⲩ. ⲙ̄ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲱⲥ ϣⲁ-
ϥⲱϫⲛ̄ ⲙⲉϥϭⲉⲛ ⲗⲁⲁⲩ ϩⲛ̄ ⲛⲉϥϭⲓϫ. ⲟⲩⲛ̄ ⲟⲩ-
ⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉ ⲛⲁϯⲥⲟ̄ ⲉϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲡ(ⲥ)ⲟϭ.
ⲡⲁⲑⲏⲧ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ϣⲁϥⲧⲁⲩ(ⲉ) (ϩⲱⲃ) ⲛⲓⲙ.
ⲥⲉⲛⲁⲕⲣⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ (ⲣ. ⲟ̄ⲉ̄) ϩⲁ ⲡ̄ϣⲁϫⲉ
ⲛ̄ⲣⲱϥ. ⲛ̄ⲥⲉ ⲛⲁ ⲣ̄ⲡⲱⲃϣ̄ ⲅⲁⲣ ⲁⲛ ⲛ̄ⲛ̄ⲕⲉ ⲙⲉ-
ⲉⲩⲉ ⲙⲡ(ⲉϥ)ϩⲏⲧ. ⲟⲩⲟⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲱ(ⲃϣ)
ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲣⲟϥ ⲟⲩⲁⲁϥ. ⲁⲩⲧⲁⲁ. . . . . ⲛⲁⲕϩⲓ-
ⲧ̄ⲛ̄ ⲛⲉⲕⲡⲣⲁⲝⲓⲥ ⲉⲧⲣⲉⲕ. . . . .[1] ⲧⲉⲕⲁⲙⲉⲗⲓⲁ
ⲙⲁⲩⲁⲁ(ⲥ)...ⲥⲉ ⲛⲁ ⲧ̄ⲛ̄ⲧⲱⲛ̄ⲧ̄ ⲉⲛⲇⲁⲓⲙⲱⲛ.
ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲣ̄ⲧⲉⲓ̈ϩⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲉ(ⲩⲁ)ⲙⲉ-
ⲗⲓⲁ. ⲟⲩⲁⲙⲉⲗⲏⲥ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ϥϩ(ⲉ) ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡ-
ⲧⲁⲕⲟ̄. ⲡⲉⲧⲉ ⲛ̄ϥ ϥ(ⲓⲡ)ⲣⲟⲟⲩϣ ⲅⲁⲣ ⲁⲛϩⲁ
ⲡⲉϥ ⲟⲩϫⲁⲓ̈ . . . . .ⲁⲁϥ. ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲛⲁ ⲧⲁⲛ-
ϩⲟⲩ(ⲧ̄ϥ). ⲡⲉⲧ ϥⲓⲣⲟⲟⲩϣ ϩⲁ ⲡⲉϥ ⲟⲩϫⲁⲓ̈...
ⲣ̄ ⲟⲩϣⲏ ⲛ̄ⲣⲟⲉⲓⲥ ϩⲓⲣ̄ⲛ̄ ⲛ̄ⲣⲟ ⲙ̄ⲡ. . . ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩ-
ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲛⲉϥ ⲣ̄ⲁ. . . . . . .ⲟⲩⲛⲉ ⲛⲉⲧⲟⲩ ⲛⲁ
ⲟϣⲟⲩ. ⲡⲉⲧⲟ̄ⲛⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲉⲛⲁⲛⲁⲅⲛⲱⲥⲓⲥ. ⲟⲩ
ⲧ̄ⲃⲛⲏ ⲡⲉ. ⲡⲉⲧϯ ⲛ̄ϩⲧⲏϥ ⲉ̄ⲡⲱϣ. ⲛ̄ϥ ⲛⲁ ⲣ̄-
ⲛⲟⲃⲉ ⲁⲛ. ⲡⲉⲧⲙⲉ ⲙ̄ⲡϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉϥ-
ⲙⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲡⲉⲧⲉⲓⲣⲉ ⲇⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉϥⲟ̄ ⲛ̄ϣ-
ⲃⲏⲣ ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ.

Ⲡⲉⲧⲃⲏⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉϫⲙ̄ ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲉⲛϫⲟ-

[1] *Adde :* ⲛⲟⲩⲧⲉ.

ⲉⲓⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩϯϩⲉ ⲉϥϭⲱⲛ̄ⲧ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲡⲉⲧⲛⲁ ϫⲓ ⲇⲉ ⲉⲃⲟⲗⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄ ⲉϥⲧⲁϩⲉ ⲉϥⲧⲁⲕⲟ ⲙ̄ⲡⲉϥ ⲱⲛ̄ϩ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ. ⲟⲩⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲡⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲟⲩ-ⲱⲙ ϩⲓ ⲥⲱ̄ⲓ ⲕⲁⲧⲁ ⲡϣⲓ ⲙ̄ⲙⲉ. ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ. ϣϣⲉ ⲉ(ⲁ)ⲁϥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̄ϩⲁⲣⲉϩ. ⲡⲉⲧϫⲓ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲥⲛⲟϥ ⲙ̄ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩ ⲧ̄ⲃⲃⲟ ⲁϥϫⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲛⲟϭ (p. ⲟ̄ⲉ̄)[1] ⲛ̄ⲟⲩⲱⲙ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛ̄ϭⲟⲙ ⲙ̄ⲙⲟϥ (ⲉ)ⲧⲟ(ⲩ)ⲛⲉⲥ ⲣⲉϥⲙⲟⲟⲩⲧ. ⲥⲙⲟ(ⲧ)ⲛ̄ ⲇⲉ (ⲧⲉ) (ⲉⲧ)ⲟⲩⲛⲉⲥ ⲣⲉϥⲙⲟⲟⲩⲧ ⲉ(ϩ)ⲟⲩⲟ̄ ⲉⲡⲉⲓⲑⲉ ⲛ̄ⲟⲩϩⲁⲓⲣⲉⲧⲓ-ⲕⲟⲥ. (ⲛ̄)ϩⲁⲓⲣⲉⲧⲓⲕⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲥⲉ ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ (ⲁ)ⲛ ⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲟⲩⲧⲉ ⲛⲉϥ ⲡⲉⲧⲟⲩⲁ(ⲁⲃ). ⲁⲗ-ⲗⲁ ⲉⲡⲉⲩⲟⲩⲱϣ ⲙ̄ⲙⲓⲙ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ. ⲟⲩⲱϣ ⲇⲉ ⲛⲓⲙ ⲛ̄ϩⲉⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ ⲛⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲉ ⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩ-ⲁⲁⲃ ⲉⲩϫⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲁⲙⲛ̄ⲧⲉ.

(Ⲟⲩ) ϣⲡⲏⲣⲉ ⲡⲉ ⲡⲣⲏ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲧ ϫⲟⲥⲉ. (ⲟ)ⲩ ⲗⲁⲁⲩ ⲡⲉ ⲛⲁϩⲣⲙ̄ ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲛ̄(ⲑⲉ)... ⲧⲁï ⲧⲉ ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲣⲏ ⲛⲁϩⲣⲙ̄ ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲉϣϫⲉ ⲙ̄ⲛϣϭⲟⲙ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲛⲁⲩ ⲉⲡϩⲟ ⲙ̄ⲡⲣⲏ· ⲉϥϣⲟⲟⲡ ϩⲛ̄ ⲧⲉï ⲛⲟϭ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧ ⲉⲩⲧⲉⲗⲏⲥ. ⲧⲁï ⲧⲉ ⲑⲉ ⲙ̄ⲛϣϭⲟⲙ ⲛ̄ⲗⲁⲁⲩ ⲉⲛⲁⲩ ⲉⲡⲙⲉⲅⲉⲑⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲙ̄ⲛ(ⲣ)ⲱⲙⲉ ⲅⲁⲣ ⲛⲁⲩ ⲉⲡϥ̄ϩⲟ ⲛ̄ϥⲱⲛ̄ϩ. ⲛ̄ⲧⲁϥⲕⲱ ⲅⲁⲣ ⲡⲉϫⲁϥ ⲙ̄ⲡⲉϥⲙⲁ ⲛ̄ϣⲱⲡⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲣⲏ. ⲡⲉϥⲙⲁ ⲛ̄ϣⲱⲡⲉ

[1] Ligne entière grattée et récrite d'une façon illisible.

ϫⲉ ⲡⲉ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ϩⲛ ⲟⲩⲙⲉ. ⲉϣϫⲉ ⲙⲛ ϣϭⲟⲙ ⲛ̄ⲗⲁⲁⲩ ⲉⲛⲁⲩ ⲉⲧⲟⲩⲥⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲣⲏ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲙⲁ ⲛ̄ϣⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧϩⲁ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲕⲁⲓⲡⲉⲣ ⲉϥϭ(ⲱ)ϫⲃ ⲉⲙⲁⲧⲉ ⲛⲁϩⲣⲙ̄ ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲡⲁⲣⲁ. . . . . ⲉⲟⲩⲁ ⲛ̄ⲁϣϫⲟⲟⲥ. (p. ⲟ̄ⲍ̄) . . . . ⲟⲩⲕⲟⲩⲓ̈ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲉϥ. . . . . ⲡⲁⲓ̈ ⲅⲁⲣ ⲁ(ϥϯ ⲙ̄ⲡ)ⲉϥ ϩⲙⲙⲉ ⲙ̄ⲛ ⲕⲁⲣⲡⲟⲥ . . . . . ⲣϣⲁⲩ. ⲟⲩϯⲉⲕⲧⲓⲥⲓⲥ ⲛⲁ. . . . . ⲁⲛ ⲁϫⲛ̄ⲧϥ. ⲁⲡⲛⲟⲩⲧⲉ (ⲅⲁⲣ) ⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲧⲉⲝⲟⲩ(ⲥⲓⲁ) ⲙ̄ⲡⲉϩⲟⲟⲩ. ⲉϣϫⲉ ⲡⲥⲱ(ⲛ̄ⲧ). . . . . ⲧⲁⲉⲓⲏⲩ ⲛ̄ⲧⲉⲓ̈ϩⲉ ⲉⲓ̈ⲉ. . . ⲛ̄ⲧⲁϥⲥⲟⲛ̄ⲧϥ ⲟⲩⲟⲧⲃ ⲉⲣⲟϥ . . . . . (ⲛ̄)ⲟⲩⲏⲣ. ⲉϣϫⲉ ⲉⲣⲉ ⲛ̄ϩⲉⲑⲛⲟⲥ (ⲧⲏ)ⲣⲟⲩ ⲟ̄ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲟⲩ ⲁⲡⲟⲧ ⲙ̄(ⲙ)ⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ ⲛⲁ(ϩⲣ)ⲙ̄ ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ϩⲟ. . . ϫⲉ ϥ̄ϫⲟⲥⲉ ⲁⲩⲱ ϥ̄ⲧⲁⲉⲓ(ⲏ)ⲩ ⲛⲁϩⲣⲛ̄ ⲥⲱⲛⲧ ⲛⲓⲙ[1]. . . ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲟⲩⲁⲙⲏⲧⲣⲏⲧⲟⲥ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲉϥⲙⲟⲩϩ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣϥ. . . . . ϩⲓϫⲛ̄ ⲛⲉⲭⲉⲣⲟⲩⲃⲓⲛ ⲉϥϣⲱϫⲡ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣϥ. ϥ̄ⲟ̄ ⲛ̄ϩⲟⲧⲉ. ⲟⲩⲉⲡⲓⲑⲩⲙⲓⲁ ⲧⲏⲣϥ̄ ⲡⲉ. ⲛⲓⲙ ⲅⲁⲣ ⲡⲉⲛⲧⲁϥ ϥⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲉ ϩⲗⲟϭ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲛⲉϩ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡ(ⲉⲓ̈) ϩⲗⲟϭ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲁⲧϣⲁϫⲉ ⲉⲣⲟϥ ϣ(ⲁⲣⲉ) ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲥⲟⲡⲥ̄ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲛ̄ⲟⲩ (ⲟⲩ)ⲉϣ ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲉ. . . ⲡⲉⲓⲑⲉ ϫⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄. . . . . . . ⲟⲩ ⲛ̄ϥ ⲧⲥⲁⲃⲟⲟⲩ. . .

[1] ⲛ̄ⲧⲁⲛ. . .

. . . . ⲙⲟϥ

(Il manque ici quatre lignes environ.)

(p. ⲟ̄ⲏ̄) ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ̈ ϥϫⲱⲙⲙⲟⲥ ...(ⲧⲥ)ⲧⲏⲩ[1]
ⲛ̄ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲁⲩⲱ..... ⲡⲉⲧⲉ ⲛ̄ϥ ⲛⲁ ⲉⲡⲓⲑⲩ-
ⲙⲉ(ⲓ)... ⲡⲥ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲉϥϩⲏⲡ ϩ(ⲙ̄ ⲡⲉϥ)-
ⲥⲱⲙⲁ ⲙⲛ̄ ⲡⲉϥⲥⲛⲟϥ... ⲡⲁⲓ̈ ⲣ̄ⲱ̄ ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ
ⲉⲣⲟϥ (ϫⲉⲡⲙⲩ)ⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉϥⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲉ(ⲣϣⲁⲛ)
ⲟⲩⲁ̄ ⲇⲉ ⲧⲟⲗⲙⲁ ⲉϫⲓ ⲉⲃⲟⲗ(ϩⲙ̄) ⲡⲁⲓ̈ ⲛ̄ϥ
ⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲛ̀ ϥⲛⲁϣ(ⲱⲡⲉ) ⲛ̄ⲉⲛⲟⲭⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ
ⲙ̄(ⲛ ⲡ)ⲥⲛⲟϥ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. ⲡⲁⲓ̈ ⲇ(ⲉ)... ⲡϩⲁ-
ⲅⲓⲁⲥⲙⲟⲥ ⲉⲧⲣⲉ ⲡⲣⲱ(ⲙⲉ ϫⲓ) ⲉⲃⲟⲗⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄
ⲁⲩⲱ ⲉⲧ(ⲣⲉϥ) (ⲙⲉ)ⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ. ϣⲱⲣⲡ̄ ⲙⲉ...
ⲛ̄ⲧⲛ̄ ⲟⲩⲁϣϥ̄ ⲁⲛ ⲉⲧⲣⲉϥ ϣⲱ..... ⲙ̄ⲙⲟⲛ
ⲉⲧⲙ̄ⲧⲣⲉⲛ ⲁⲁϥ ϩⲱϥ ⲛ̄ⲕⲉⲟⲩⲁ. ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲛⲟ
.....ⲛ̄ⲧⲛ̄ ⲁⲁϥ ⲙ̄ⲡⲉⲧϩⲓⲧⲟⲩⲱ[2]..... ⲡⲁⲓ̈ ⲡⲉ
ⲡⲛⲟⲙⲟⲥ[3]. ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲉϥ ϫⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲧϩⲓⲧⲟⲩⲱϥ
ⲛ̄ϭⲟⲛ̄ⲥ̄ ⲙ̄ⲛ̄ⲧϥ̄ ⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲓⲁ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲙⲛ̄ ⲡⲥⲱ-
ⲧⲏⲣ. ⲟⲩⲁ̄ ⲉϥⲱⲃϣ̄ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲡⲉⲧϩⲓⲧⲟⲩⲱϥ
ⲉϥⲕⲏⲕ ⲁϩⲏⲩ̀ ⲥⲉⲛⲁ ⲟⲃϣⲱⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ ϩⲱⲱϥ
ⲉϥⲕⲏⲕ ⲁϩⲏⲩ ϩⲙ̄(ⲡⲃ)ⲏⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄. ⲡⲉⲧⲃⲏⲕ
ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉϫⲙ̄ ⲡⲉ ⲑⲩⲥⲓⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉϥϩⲛ̄ ⲟⲩ-
ϫⲱϩⲙ̄ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲛ (ⲟⲉⲓ)ⲕ ⲥⲉⲛⲁⲧⲁⲁϥ ⲉⲧⲟⲟⲧϥ̄

---

[1] ⲛ̄ⲧⲱⲧⲥ a été intercalé ici par une autre main.

[2] ⲙ̄ⲡⲉⲧϩⲓⲧⲟⲩⲱⲛ?

[3] *Adde :* ⲁⲩⲱ ⲛⲉ ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ. *Sic in M.*

ⲛ̄ⲧ(ⲥⲁⲧ)ⲉ ⲛ̄ⲁⲧϫⲉⲛⲁ. ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲟⲣ.

. . . .

(p. ⲟ̄ⲑ̄) ⲛⲉⲧ ϩⲙ̄ ⲡⲕⲁⲕⲉ. . . . .
ⲉⲧⲛⲏⲥⲧⲉⲓⲁ̃. . . . .
(ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲛⲉⲧⲛ̄ⲃ)ⲁⲗ ⲉⲧϭⲓⲛϭⲱ(ϣⲧ ⲉⲧ-)ϣⲟⲩⲉⲓⲧ. ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲛⲉⲧⲛ̄ ⲗⲁⲥ ⲉⲧⲕⲁⲧⲁⲗⲁⲗⲓⲁ. ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲛⲉⲧⲛ̄ ⲙⲁⲁϫⲉ ⲉⲛϭⲓⲛ ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉⲧϣⲟⲩⲉⲓⲧ. ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲧⲉⲛ (*sic*) ⲧⲁⲡⲣⲟ ⲉⲛϭⲓⲛⲱⲣⲕ ⲉⲧⲙⲉϩ ⲛ̄ϣⲗⲟϥ ϩⲓϩⲟⲧⲉ. ⲙⲁⲣⲉ ⲡⲟⲩⲁ̃ ⲡⲟⲩⲁ̃ ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ̄ ⲕⲁⲡⲛⲁ̃ ϩⲙ̄ ⲡⲉϥϩⲏⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲧϩⲓⲧⲟⲩⲱϥ. ⲙⲁⲣⲉ ⲡⲟⲩⲁ̃ ⲡⲟⲩⲁ̃ ⲥⲡⲟⲩⲇⲁⲍⲉ ⲉϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲛⲉⲛⲧⲟⲗⲏ. ⲧⲁⲣⲉϥϭⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲏⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉϣⲗⲏⲗ. ⲉⲛϣⲁⲛⲃⲱⲕ ⲅⲁⲣ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲏⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲉⲛ ⲟⲩⲛ̄ ϩⲙ̄ ⲡⲁⲩⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ ⲉⲛⲛⲁϣϭⲙϭⲟⲙ ⲛ̄ⲁϣ ⲛ̄ϩⲉ. ⲛ̄ϣⲱⲡⲉⲣⲟⲛ ⲛ̄ⲛⲉⲛⲧⲟⲗⲏ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲛ̄ⲁϣ ⲛ̄ϩⲉ. ⲕⲛⲁ ϣⲗⲏⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲏⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲏ ⲛ̄ⲅⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ. ⲙ̄ⲡⲉⲕϩⲏⲧ ⲥⲟⲩⲧⲱⲛ ⲁⲛ[1]. ⲡⲁⲩⲁⲛ ⲅⲁⲣ ⲟⲩⲛ̄. ⲛ̄ⲅⲛⲁϣϭⲙ̄ϭⲟⲙ ⲁⲛ ⲉⲧⲁⲗⲉ ⲛⲉⲛⲧⲟⲗⲏ ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ̈ ⲛⲉ ⲛ̄ⲇⲏⲙⲟⲥⲓⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲕϫⲱⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ (ϯⲣ̄ ⲡⲏⲥ)ⲧⲉⲓⲁ. ⲉⲕⲣ̄ϩⲱⲃ ⲉⲡϫⲓⲛϫⲏ. . . . ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙⲉϩ ⲙ̄ⲡⲟⲣⲛⲓⲁ. ⲡϩⲏⲧ

[1] *Adde :* ⲟⲩⲧⲉ ⲛⲉⲕ ϭⲓϫ ⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲛ.

ⲙⲉϩ ⲛ̄ⲥⲱⲱϥ. ⲧⲉ ⲯⲩ(ⲭⲏ)....... (p. ⲡ̄)
.....ⲕⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲕ ⲟ̄.....ⲙⲛ̄ ⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ.....
ⲉⲧⲉ..... ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲛⲥⲉ ⲣ̄ϣ.......
ⲡⲗⲁⲥ ⲙⲉϩ ⲛ̄ⲕⲁⲧⲁⲗⲁⲗⲓⲁ. ⲛ̄ϭⲓϫ ⲙⲉϩ ⲛ̄ⲥⲛⲟϥ.
ⲛ̄ⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ ⲡⲱⲧ ⲉⲧⲕⲁⲕⲓⲁ. ⲧⲧⲁⲡⲣⲟ ϫⲓ
ϥⲟϭⲥ̄ ϩⲙ̄ ⲡϫⲓⲛϭⲟⲛⲥ̄. ⲙ̄ⲙⲁϫⲉ ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉ-
ⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ ⲉⲧⲥ̄ ⲛ̄ϣⲗⲟϥ. ⲕⲙⲉ ⲛ̄ⲡ̄ⲣⲉϥϫⲏⲣ.
ⲕⲡⲏⲧ ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲉϥⲕⲁⲟⲩⲛⲟⲩ. ⲕⲃⲏⲕ ϣⲁ
ⲛ̄ⲣⲉϥⲙⲟⲩⲧⲉ. ⲕⲥⲁⲁⲛϣ ⲛ̄ ⲉ ⲫⲁⲣⲙⲁⲕⲟⲥ.
ⲕ ⲟ̄ ⲛ̄ϣⲃⲏⲣ ⲉⲛⲣⲉϥϫⲓⲟⲩⲉ[1]. ⲕⲧⲏϩ' ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲣⲉϥ-
ϯϩⲉ. ⲧⲟⲟⲧⲕ ⲥⲙⲟⲛⲧ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲣⲉϥⲧⲱⲣⲡ̄. ⲡ-
ϫⲟⲓ̈ ⲧⲏⲣϥ ⲟⲧⲡ ϩⲁ ⲡⲁⲩⲁⲛ ⲛ̄ⲧⲕⲁⲕⲓⲁ. ⲁⲩⲱ
ⲡⲉϫⲁⲕ ϫⲉ ϯⲣ̄ⲛⲏⲥⲧⲉⲓⲁ. ϯϣⲗⲏⲗ. ⲙⲏ ⲉⲧ-
ⲃⲉ ⲛⲓⲡⲉⲑⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲁ ⲡⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ
ⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ⲡⲏⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲉ ϣⲗⲏⲗ ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄
ⲁⲧⲉⲧⲛ̄ ⲁⲁϥ ⲛ̄(ⲥⲡⲏⲗ)ⲁⲓⲟⲛ ⲛ̄ⲥⲟⲟⲛⲉ. ⲡⲉϫⲁϥ
ⲟⲛ ϫⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ ϣ(ⲁⲛ) ⲡⲣ̄ϣ ⲛⲉⲧⲛ̄ ϭⲓϫ ⲉϩ-
ⲣⲁⲓ̈ ⲉⲣⲟⲓ̈ ϯⲛⲁ(ⲕⲧⲉ) ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ̄. ⲛⲉⲧⲛ̄
ϭⲓϫ ⲅⲁⲣ ⲙⲉϩ ⲛ̄ⲥⲛⲟϥ. ϥⲥⲏϩ ⲟⲛ ϫⲉ ⲛⲉ-

---

[1] Lire comme s'il y avait ⲣⲉϥ ϫⲓⲟⲩⲁ. Car ⲣⲉϥ ϫⲓⲟⲩⲉ serait un synonyme inutile de ⲣⲉϥ ⲧⲱⲣⲡ̄ qu'on trouve plus loin. D'ailleurs, ⲣⲉϥ ϫⲓⲟⲩⲁ conserve la progression nécessaire après les ⲣⲉϥ ⲕⲁⲟⲩⲛⲟⲩ et les ⲣⲉϥ ⲙⲟⲩⲧⲉ, et avant les ⲣⲉϥϯϩⲉ. (Voir la traduction.)

ⲧ̄ⲛ ⲛⲏⲥⲧⲉⲓⲁ ⲙ̄ⲛ ⲛⲉⲧ̄ⲛ ⲟⲩⲱⲙ ⲧⲁ ⲯⲩⲭⲏ ⲙⲟⲥⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ. ⲡⲉϫⲁϥ ⲟⲛ ⲛ̄ϭⲓ ϊⲉⲣⲏⲙⲓⲁⲥ ⲡⲉ ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ϫⲉ ⲙⲏ ⲟⲩⲃ (ⲏⲃ) ⲛ̄ϩⲟϊⲧⲉ ⲧⲉ ⲧⲁⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲛⲁϊ. (p. ⲡ̄ⲁ̄) ...ⲉⲧⲉⲙ̄ⲛⲧⲟⲩ ...ⲅⲁⲣ ⲛⲁⲛ ϩⲓⲧ(ⲛ̄) (ⲛ)ⲉⲡⲣ(ⲟⲫⲏ)ⲧⲏⲥ ϫⲉ ⲁϊϫⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲟⲩ....... ϩ̄ⲛ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧ̄ⲙⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲁϊⲣⲱⲕϩ ⲛ̄ⲛⲉⲧ̄ⲛⲥⲁⲛϩⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲡⲗⲁⲧⲉⲓⲁ̀. ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲉⲧ̄ⲛ ⲕⲧⲉⲧⲏⲩⲧ̄ⲛ ⲉⲣⲟϊ ⲡⲉϫⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. ⲁϊⲣⲱ(ϩ̄ⲧ) ⲛ̄ⲛⲉⲧ̄ⲛ ϣⲏⲣⲉ ⲕⲟⲩϊ ⲙ̄ⲛ ⲛⲉⲧ̄ⲛ ϩ̄ⲣϣⲓⲣⲉ ϩ̄ⲛ ⲟⲩ ⲙⲟⲩ̃ ⲉϥⲟϣ. ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲉⲧ̄ⲛ ⲕⲧⲉ ⲧⲏⲩⲧ̄ⲛ ⲉⲣⲟϊ ⲡⲉϫⲉ ⲡϫⲟϊⲥ[1]. ⲁϊϫⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲟⲩϣⲱⲃϭⲉ ⲉϫⲙ̄ ⲡⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ̄ ⲙ̄ⲡⲉⲧ̄ⲛ ⲕⲁϩ. ⲁⲩⲱ ϩⲓⲛⲁϊ ⲙ̄ⲡⲉⲧ̄ⲛ ⲕⲧⲉ ⲧⲏⲩⲧ̄ⲛ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲉⲣⲟϊ ⲡⲉϫⲉ ⲡϫⲟϊⲥ. ⲁϊⲧⲁⲕⲉ ⲧⲏⲩⲧ̄ⲛ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲁϊⲧⲁⲕⲉ ⲥⲟⲇⲟⲙⲁ ⲙ̄ⲛ ⲅⲟⲙⲟⲣⲣⲁ. ⲁⲩⲱ ϩⲓⲛⲁϊ ⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲧ̄ⲛ ⲕⲧⲉ ⲧⲏⲩⲧⲛ ⲉⲣⲟϊ ⲡⲉϫⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. ⲛⲁϊ ϭⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲏ ⲛ̄ⲥⲉ ϩⲓϫⲱⲛ ⲁⲛ ϣⲁ ⲡⲟⲟⲩ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ ϫⲉ ⲛ̄ⲧ̄ⲛ ⲁⲓⲥⲑⲁⲛⲉ ⲁⲛ ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲑⲏⲧ ⲉⲧⲟⲩ...................
(p. ⲡ̄ⲃ̄)......... ⲁⲩ ϫⲟⲟⲥ ϩⲓⲧ̄ⲛ ⲛⲉ... ⲉⲧⲃⲉ ⲑⲟϊⲧⲉ (ϫⲉ)..... ⲑⲏⲣⲓⲟⲛ ⲡⲉ ⲉϥⲥⲟ-

---

[1] Ce mot est ainsi écrit dans le manuscrit au lieu de ⲠϪⲞⲈⲒⲤ, parce que, dans cet endroit ainsi que dans le membre de phrase suivant, il est écrit au bout d'une ligne.

ⲟϥ ⲉϣⲁϥ(ⲡⲱⲱ)ⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲉϥⲫⲩⲥⲓⲕⲟⲛ ⲉⲫⲩⲥⲓⲥ
ⲥ(ⲛ)ⲧⲉ. ϣⲁϥ ⲣ̄ ⲟⲩ ⲕⲁⲓⲣⲟⲥ ⲉϥⲟ̄ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲧ
ⲛ̄ϥ̄ ⲣ̄ ⲟⲩ ⲕⲁⲓⲣⲟⲥ ⲉϥⲟ̄ ⲛ̄ⲥϩⲓⲙⲉ. ⲁⲛⲟⲛ ϩⲱⲱⲛ
ⲱⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲉⲛ ϣⲁⲛ ⲡⲱⲱⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲛⲫⲩⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲑⲉ
ⲛ̄ⲑⲟⲓ̈ⲧⲉ. ϩⲉⲛ ⲥⲟⲡ ⲙⲉⲛ ⲉⲛⲡⲱⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ
ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲛ ⲡⲱⲣϣ̄ ⲛ̄ⲛⲉⲛ ϭⲓϫ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲛ-
ϣⲗⲏⲗ ⲏ̃ ⲉⲛ ⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ. ϩⲉⲛ ⲥⲟⲡ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲉⲛ
ⲁⲝⲓⲟⲩ ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲉϥⲕⲁⲟⲩⲛⲟⲩ ⲙ̄ⲛ ⲙ̄ⲫⲁⲣⲙⲁⲕⲟⲥ
ⲙ̄ⲛ ⲛⲣⲉϥⲡⲁϩⲣⲉ ϫⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲛ ⲛ̄ⲛⲁϣⲧⲉ.
ⲛⲁϣ ⲇⲉ ⲛ̄ϩⲉ ⲱⲛⲁⲙⲉⲣⲁⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲁ-
ϭⲱⲛ̄ⲧ ⲁⲛ ⲉⲣⲟⲛ ⲛ̄ϥ ⲛ̄ ⲟⲣⲅⲏ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉϫⲱⲛ.
ⲛⲁϣ ⲛ̄ϩⲉ ϥⲛⲁ ϭⲱϣⲧ̄ ⲉϫⲛ̄ ⲛⲉⲛ ⲛⲏⲥⲧⲉⲓⲁ
ⲙ̄ⲛ ⲛⲉⲛϣⲗⲏⲗ. ⲙⲏ. . . . .
ⲉⲑⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲣⲟⲛ ϩⲓⲧ̄ⲛ
ⲓ̈ⲉⲣⲏⲙⲓⲁⲥ ⲡⲉ ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ϫⲉ ⲙⲏ ⲉϩⲣⲁⲓ̈
ⲉϫⲛ̄ ⲛⲁⲓ̈ ⲛ̄ϯⲛⲁ ϭⲙ̄ⲡϣⲓⲛⲉ ⲁⲛ ⲡⲉϫⲉ ⲡϫⲟ-
ⲉⲓⲥ : ⲏ̄ ⲉϫⲛ̄ ⲟⲩϩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲓ̈ⲙⲓⲛⲉ ⲧⲁⲯⲩⲭⲏ
ⲛⲁ ⲉⲓⲣⲉ ⲁⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲕⲃⲁ. ⲁϣ ϭⲉ. . . . . ⲡⲉⲕⲃⲁ
ⲉⲧⲉⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲁ ⲛ̄ⲧϥ̄ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉϫⲱⲛ ⲛ̄-
ϩⲟⲩⲟ ⲉⲧⲣⲉⲛ ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲉⲓ ⲛ̄ⲑⲉ. . . . .
(p. ⲡ̄ⲅ̄) (ⲙⲉ)ⲧⲁⲛⲟⲓⲁ ⲇⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲉ̀ ϣⲁⲥ
ϫⲣⲟ ⲉⲛⲟⲃⲉ ⲛⲓⲙ. ⲡⲙⲁⲉⲓⲛ ⲛ̄ⲧⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ̀ ⲡⲉ
ⲡⲣⲓⲙⲉ. ⲡⲣⲓⲙⲉ ⲇⲉ ⲡⲉ ϣⲁϥϥⲉⲧ ⲛ̄ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ.

ϯⲥⲃⲱ̄ ⲙ̄ⲡⲉⲕϣⲏⲣⲉ ϫⲉ ⲛ̄ⲛⲉϥ ⲣ̄ϣⲃⲏⲣ ⲉⲩ-
ⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲣⲉϥ ⲣ̄ⲛⲟⲃⲉ. ⲁⲩⲱ ϥⲛⲁ ⲡⲣⲟⲕⲟⲡⲧⲉ
ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲕ ⲟⲩⲱϣ. ⲙⲁⲣⲉϥ ϣⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ⲧⲉⲥ-

ⲃⲱ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲁϩ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲙⲁⲣⲉϥ ⲛⲁⲩ ⲉⲛⲉⲩ ⲥⲃⲟⲟⲩⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄. ⲧⲉⲛ ⲧⲉⲕ ⲧⲁⲡⲣⲟ ⲉⲡϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧ̄ ⲙⲟⲟϣⲉ ⲙⲛ̄ ϩⲉⲛ ⲥⲁⲃⲉ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ ⲧⲉⲛ ⲣⲱⲕ ⲉⲱⲣⲕ̄. ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲣ̄ ⲥⲁϩⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲕⲁⲑⲓⲕⲱⲛ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ϣⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲉⲥⲙⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲙⲁⲣⲉ ⲡⲉⲥⲙⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲣⲱⲕ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ ⲥⲉϣ ⲗⲁⲁⲩ ⲛⲣⲱ(ⲙⲉ). . . . . ⲁⲩⲱ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲕ̄ⲟⲩⲱϣ ⲁⲛ ⲉⲧⲣⲉ ⲣⲱⲙⲉ ⲥⲟϣⲕ̄. ⲛ̄ⲧⲟⲕ ϩⲱⲱⲕ ⲙ̄ⲡⲣ̄ ⲥⲱϣ. ϯⲉⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲟⲩϩⲗⲗⲟ ⲁⲩⲱ ⲕⲁⲙⲁ ⲛⲁϥ ⲉⲧⲣⲉϥ ϩⲙⲟⲟⲥ· ϣⲓⲡⲉ ϩⲏⲧϥ̄ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ. ⲁⲩⲱ ⲙⲛ̄ ⲣⲱ(ⲙⲉ) ⲛⲁ ϯⲛⲟⲩϭⲥ̄ ⲛⲁⲕ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ ⲟⲩⲉϩ ϩⲓⲥⲉ ⲉⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ. ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲣ̄ ⲁⲓⲧⲉⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲣⲙ̄ⲙⲁⲟ̄ ⲛⲥⲟⲡ ⲥⲛⲁⲩ. ⲟⲩ(ⲛ̄ⲧⲁ)ⲕ ⲟⲉⲓⲕ ⲡⲟϣϥ̄ ⲉϫⲱⲕ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲧϩⲓⲧⲟⲩⲱⲕ. ϭⲙ̄ⲡϣⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧϣⲱⲛⲉ. ⲁⲩⲱ (p. ⲡ̄ⲇ̄) ⲛ̄ⲧ̄ ⲃⲱⲕ ⲛ̄ⲧ̄ ϭⲙ̄ⲡϣⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲟⲧⲡ̄ ⲉϩⲟⲩⲛ. ⲕⲁⲛ ⲛ̄ⲧⲕ̄ ⲟⲩⲣⲙ̄ⲙⲁⲟ̄ ϫⲉⲕ ⲧⲉⲕⲁⲅⲓⲁⲕⲟⲛⲓⲁ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲉⲕ ⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ.. ⲧⲛ̄ⲧⲱⲛ̄ ⲉⲁⲃⲣⲁϩⲁⲙ ⲡⲁⲓ̈ ⲉⲧⲉ ⲛⲁϥ. . . (ⲛ̄)ⲉϥ ϩⲩⲡⲁⲣⲭⲟⲛⲧⲁ. ⲁⲩⲱ ⲉⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲉϥ ⲙⲛ̄ⲧⲙⲁⲓ̈ ϣⲙ̄ⲙⲟ ⲁϥ ⲙ̄ⲡϣⲁ̄ ⲛⲟⲩⲱⲙ ⲙⲛ̄ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ϩⲁⲑⲏ ⲙⲉⲛ ⲛ̄ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ϫⲡⲉ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧϣⲁⲛϩⲧⲏϥ ⲛⲁⲕ ⲧⲁⲣⲟⲩ ϣⲛ̄ϩⲧⲏⲩ ϩⲁⲣⲟⲕ. ⲡⲁⲣⲭⲱⲛ ⲛ̄ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲛⲟⲩϥⲛⲉ ⲛ̄ⲕⲁ ⲛⲓⲙ ⲉⲧϩⲛ̄ ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲛ̄ϣϣⲉ ⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲉϥⲫⲑⲟⲛⲉ ⲛ̄ⲗⲁⲁⲩ. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲟⲩⲣⲙ̄ⲙⲁⲟ̄ ⲡⲉ ⲟⲩⲁ̄ ϣϣⲉ

ⲉⲣⲟϥ ⲛ̅ϩⲟⲩⲟ̅ ⲉⲣ̅ⲡⲓⲥⲧⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛ̅ϥ ⲥ̅ⲣϥⲉ ⲉⲛⲉⲕⲕ(ⲗⲏⲥ)ⲓⲁ. ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲉ ⲙ̅ⲡⲉⲧⲛⲁ̅ ⲛ̅ⲛ̅ϩⲏⲕⲉ ⲉⲩⲕⲏⲕⲁϩⲏⲩ ⲛ̅ⲑⲉ ⲙ̅ⲡⲉⲧⲛⲁⲕⲱⲧ ⲛ̅ⲟⲩⲧⲱⲡⲱⲥ[1] (*sic*) ⲙ̅ⲡⲉϥ ⲣⲁⲛ. ⲟⲩⲣ̅ⲙ̅ⲙⲁⲟ̅ ⲉϥⲛⲁ ⲛ̅ⲛ̅ϩⲏⲕⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲟⲩⲣ̅ⲙ̅ⲙⲁⲟ̅ ⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧ̅ⲙ̅ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ϣⲁⲣⲉ ⲡϩⲏⲕⲉ ⲣⲁϣⲉ ⲉⲩϣⲁⲛ ϣⲁϫⲉ ⲛ̅ⲙ̅ⲙⲁϥ ϩⲓⲧ̅ⲙ̅ ⲡⲣ̅ⲙ̅ⲙⲁⲟ̅. ⲉϥϩⲉⲗⲡⲓⲍⲉ ⲉⲙⲧⲟⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̅ⲙⲟϥ. ϣϣⲉ ⲛ̅ϩⲟⲩⲟ̅ ⲉⲡⲣ̅ⲙ̅ⲙⲁⲟ̅ ⲉⲧⲣⲉϥ ⲣⲁϣⲉ ϩⲙ̅ ⲡⲧⲣⲉϥ ⲧⲱⲙ̅ⲛ̅ⲧ ⲉⲡϩⲏⲕⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛ̅ϥ ⲟⲩⲛⲟϥ ϫⲉ. . . . . . ⲣ̅ϣⲃⲏⲣ ⲉⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. (p. ⲡ̅ⲉ̅) ⲡⲁⲣⲭⲱⲛ ⲛ̅ⲥⲁⲃⲉ ⲧⲱϥ ⲧⲉ ⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧⲣ̅ⲙ̅ⲙⲁⲟ̅ ⲙ̅ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ. ⲡϩⲏⲕⲉ ϩⲱⲱϥ ⲛ̅ⲥⲁⲃⲉ ⲧⲱϥ ⲧⲉ ⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧⲣ̅ⲙ̅ⲙⲁⲟ̅ ⲙ̅ⲡⲉ ⲁⲓⲱⲛ ⲉⲧⲉ ⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧⲉⲣⲟ̅ ⲛ̅ⲙ̅ⲡⲏⲩⲉ ⲧⲉ. ⲟⲩϩⲟⲧⲉ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲙ̅ ⲡⲉϥⲉⲟⲟⲩ. ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲙ̅ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲟⲩϩ ⲙ̅ⲡⲧⲏⲣϥ. ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲛⲁϣϩⲱⲡ ⲉⲛⲉϥ ⲃⲁⲗ. ⲉⲣⲉ ⲡⲁⲑⲏⲧ ⲙⲉⲉⲩⲉ ϫⲉ ⲙ̅ⲛ ⲡⲉⲧⲛⲁ ⲉⲓⲙⲉ ⲉⲣⲟϥ. ⲛ̅ϥⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ ϫⲉ ϥⲟ̅ ⲛ̅ⲟⲛ̅ϩ ⲛ̅ⲑⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲧⲣⲁⲡⲉⲧⲏⲥ. ⲁⲣⲓϩⲟⲧⲉ ϩⲏⲧ̅ϥ ⲙ̅ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲱ̅ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̅ⲅ̅ϣⲙ̅ϣⲉ ⲛⲁϥ ϩ̅ⲛ ⲧⲉⲕ ⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ. ⲟⲩⲱⲛ̅ϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̅ⲡⲉⲕ ⲛⲟⲩⲥ. ⲱϣ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟϥ ϩ̅ⲛ ⲟⲩⲙ̅ⲛ̅ⲧⲛⲁ̅ ⲛ̅ⲛ̅ϩⲏⲕⲉ. ϯⲙ̅ⲡⲉⲕ ⲟⲉⲓⲕ ⲛ̅ⲛⲉⲧ ϩⲕⲁⲉⲓⲧ. ⲁⲩⲱ ⲛ̅ⲅ̅ ϣⲱ-

---

[1] Ce mot est encore une correction de la seconde main.

ⲣ̄ⲡ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲁⲩⲱ ⲥⲉ . . . ⲧ ϭⲓϫ ⲙ̄ⲡϩⲏ-
ⲕⲉ ⲙ̄ⲙⲏⲛⲉ. ⲁⲩⲱ ϯⲛⲁϥ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉⲕϭⲟⲙ.
ⲟⲩⲡⲣⲟⲥⲫⲟⲣⲁ ⲙⲁⲣⲉⲥ ϣⲱⲡⲉ ϩⲙ̄ ⲡ(ⲏ̈ⲓ)
ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲡⲁⲣⲭⲏ ⲛ̄ⲛ̄ⲅⲉ(ⲛ)ⲛⲏⲙⲁ
ⲁⲣⲓϣⲟⲣ̄ⲡ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲅ ⲧⲁⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲏⲏ(ⲃ)
ϯϩⲁⲧⲉⲕ (ⲯⲩⲭⲏ) . . . ⲛ̄ϩⲟⲥⲟⲛ ⲕ̄ⲟⲛ̄ϩ. ⲉⲣ-
ϣⲁⲛ (ⲣⲱ)ⲙⲉ ⲅⲁⲣ ⲙⲟⲩ ⲙⲉⲣⲉ ⲡⲉϥϣⲁ(ϫⲉ)
. . . ⲛⲁⲙⲟⲩⲛ ⲉⲃⲟⲗ. ⲡⲉⲧⲉ ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁϥ (ⲙ̄ⲙ̄)ⲁⲩ
ⲛ̄ⲥⲁ ⲡϩⲱⲃ ⲛ̄ⲛⲉϥϭⲓϫ. ⲟⲩⲛϭⲟⲙ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉϯ-
ⲙ̄ⲛ̄ⲧ. . . . . ⲉⲣⲟϥ ⲉϥ

. . . .

(p. ⲡ̄ⲁ̄) ⲁⲣⲓⲕⲉ ⲉⲡϩⲏⲕⲉ ϫⲉ ⲙ̄ⲡ̄ϥ ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄-
ⲛⲁⲓⲁⲧ̀ . . . ⲉⲓⲉ ⲟⲩⲡ̄ⲉⲧ ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲙ̄ⲙⲁⲟ̃
ⲉϥⲕⲁ ⲛⲟⲩⲃ ⲉϫⲛ̄ ⲛⲟⲩⲃ ϣⲁⲛⲧⲟ(ⲩ) ⲣ̄ϣⲏⲃⲉ.
ⲁⲩⲱ ⲛ̄ϥ ⲙⲟⲩϩ ⲛ̄ϩⲉⲛ ⲧⲏⲏⲃⲉ ⲛ̄ϩⲟⲓ̈ⲧⲉ ϣⲁⲛ-
ⲧⲟⲩ ⲣ̄ϩⲟⲟⲗⲉ: ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲱ̃ⲛⲁ ⲙⲉⲣⲁⲧⲉ
ϩⲱⲥ ⲉⲁⲛ ⲉⲓⲙⲉ ϫⲉ ⲉⲣⲉ ⲡⲟⲩⲱϣ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ϩⲙ̄ ⲡⲛⲁ̃. ⲡⲛⲁ̃ ⲡⲉϫⲁϥ ϣⲁϥ ϣⲟⲩϣⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲟϥ
ⲉϫⲛ̄ ⲧⲉ ⲕⲣⲓⲥⲓⲥ. ⲛⲁⲉⲓⲧⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛ̄ⲛ̄-
ⲛⲁⲏⲧ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲛⲉⲧ ⲟⲩⲛⲁⲛⲁ̃ ⲛⲁⲩ. ⲡϫⲟ-
ⲉⲓⲥ ⲓ̄ⲥ̄ ϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ϣⲱⲡⲉ. ⲛ̄ϣⲁⲛϩ-
ⲧⲏϥ ϫⲉ ⲟⲩ ϣⲁⲛϩⲧⲏϥ ⲡⲉ ⲡⲉⲧⲛ ⲉⲓⲱⲧ.
ⲙ̄ⲡ̄ⲣ ⲕⲣⲓⲛⲉ ϫⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲩ ⲕⲣⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ̄. ⲙ̄ⲡ̄ⲣ
ⲧϭⲁⲉⲓⲟ̃ ϫⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲩⲧϭⲁⲉⲓⲉ ⲧⲏⲩⲧⲛ̄. ⲕⲱ ⲉⲃⲟⲗ
ⲧⲁⲣⲟⲩ (ⲕⲱ) ⲛⲏⲧⲛ̄ ⲉⲃⲟⲗ ϯⲧⲁⲣⲟⲩ ϯⲛⲏⲧⲛ̄
ⲟⲩϣⲓ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲉϥⲧⲉ ϭⲧⲱϭ ⲉϥ(ⲛⲉ)ϩ ⲛⲟⲩϩ

ⲉϥⲡⲉⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲥⲉⲛⲁ ⲧⲁⲁϥ ⲉⲕⲟⲩⲛⲧⲏⲩⲧⲛ̄. ϩⲙ̄ (ⲡ)ϣⲓ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲉⲧⲛⲁϣⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲩⲛⲁϣⲓ ⲛⲏⲧⲛ̄ ⲙⲙⲟϥ. . . . .[1]

TRADUCTION.

LE CONCILE DE NICÉE.

GNOMES DU SAINT CONCILE.

Bon est Dieu le Père, bon[2] est le Christ, et il est Dieu, bon est le Saint-Esprit. Dieu n'a pas de commencement et il n'est pas de terme à la divinité, car Dieu est le principe et la fin de l'univers[3].

---

[1] Je viens d'avoir l'occasion de collationner sur les papyrus de Turin le texte des gnomes, déjà mis en pages. Ces papyrus se composent de feuillets détachés, mélangés sans ordre, dont quelques-uns sont mutilés, d'autres passés au noir ou effacés par places et presque illisibles. Dans cet examen répété, à force d'attention, je suis parvenu à rétablir certains passages, à déchiffrer des mots et des lettres que j'avais dû d'abord remplacer par des points ou suppléer entre parenthèses. Cela m'a permis de compléter et d'améliorer ma traduction en quelques endroits. Les gnomes sont fort antérieures au texte dogmatique, comme nous le prouverons ailleurs.

[2] Je préfère de beaucoup la version première de Turin partout où il est encore possible de la rétablir malgré les grattages et surcharges d'une autre main. Le mot *seigneur* ne valait certes pas le mot *bon*, dont il tient la place. En général, toutes ces corrections faites au texte de Turin d'après une version différente sont malheureuses, soit au point de vue du style, soit au point de vue de la pensée.

[3] A la place du mot *univers*, ⲡⲧⲏⲣϥ, il y avait primitivement une proposition entière, qui probablement indiquait mieux *toute existence.*

Il n'y a pas de créature dans la Trinité, mais c'est lui le Seigneur qui a créé l'univers. Il n'y a pas d'autre Seigneur que lui pour aucune de ses œuvres.

Il a donné le libre arbitre à ceux qui sont dans le monde, afin que les volontés apparaissent. La volonté de quelques-uns les a fait asseoir près du Christ, et les a élevés au-dessus des anges. Pour d'autres, elle les a portés dans l'enfer.

Dieu n'a rien créé de mauvais. Les démons même ne sont pas mauvais par leur nature, mais par leur volonté. Les anges de Dieu aussi, leur volonté les a tout d'abord élevés dans le bien, et tous ils ont mieux aimé Dieu que leur propre avantage et leur gloire.

La nature de Dieu n'a besoin de rien des choses qui ont été créées, mais l'univers, lui, a besoin de Dieu ; et rien n'a été créé pour subsister par soi-même, mais tout subsiste par la force de sa volonté. Dieu n'a rien créé que par son fils, et toutes les créatures, c'est son esprit qui les développe.

Dieu aime ceux qui lui obéissent, et ceux qui lui obéissent sont droits dans leur volonté. La volonté de l'homme est dans ses œuvres. C'est à cause d'elles qu'on appelle quelques-uns d'entre les hommes anges, et d'autres, démons.

Celui qui veut obéir à Dieu écoutera ses commandements. L'homme de cette sorte se hâtera vers l'Église.

Celui qui ne se hâte pas vers l'Église néglige son

propre salut, car celui qui court aux pieds de Dieu cherche un aide.

Hâte-toi vers l'Église après ton travail, afin que Dieu bénisse l'œuvre de tes mains. Celui qui s'empresse pour son travail, à l'exclusion de la maison de Dieu, son travail sera à infidélité.

Attache-toi à ce que tu as entendu dans la maison de Dieu, soit que tu travailles, soit que tu marches, et tu ne pécheras pas.

Celui qui porte son calcul à des usures, que veut-il pour lui dans l'Église? Il vaut mieux que lui, celui qui dort dans sa maison!

On appelle l'Église le purificatoire des péchés. Que chacun y pleure ses péchés. Petite est notre vie sur la terre.

L'unique affaire à l'Église, c'est la prière, la supplication. Celui qui parle dans l'Église, surtout quand on fait la lecture, se moque de Dieu. A quoi bon aller à la maison de Dieu, si tu y vas pour l'insulter. Dieu! personne ne peut l'atteindre par une injure; car sa nature est glorieuse au-dessus de tout ce qui existe; mais il rend bien grand son châtiment, celui qui ose transgresser la volonté de Dieu.

Celui qui regarde une femme dans l'Église augmente pour lui la condamnation; et, quand une femme se pare pour la maison de Dieu, est insensé son père ou son mari : une femme de cette sorte perdra son âme.

C'est une idolâtre qu'une femme qui se couvre d'or à l'Église, surtout avec ostentation. L'or n'est

point considéré par le sage, pas plus que le noir des yeux. Celle qui porte des pierreries sur la tête montre son peu de cervelle, et celle dont les cheveux sont dénoués, c'est-à-dire flottants comme des clochettes, appelle à elle les insensés.

Une femme est aimée de Dieu et des hommes à cause de sa sagesse et de la bonne administration de sa maison; car la beauté vaine, il y a une vengeance qui la poursuit.

Orne-toi pour ton mari, par les œuvres de tes mains et par la sagesse de ta bouche. Les saintes appellent leur mari mon Seigneur.

N'aime pas à te parer, ô femme! mais souviens-toi de toutes les belles qui sont dans le sépulcre. Celles même qui gisent sur le lit de la maladie, la beauté cesse en elles.

Orne ton âme par l'amour de Dieu et donne ton cœur à la parole de Dieu. Écoute-le.

Un homme sage ne s'attachera pas à une femme insensée. Or celle qui n'obéit pas à son père ou à son mari est une insensée.

Mon fils, éloigne-toi d'une femme qui aime la parure, car ce sont signaux d'adultère que les étalages d'anneaux et de clochettes[1].

Tu reconnaîtras une femme qui hait le péché

---

[1] Ce passage présente un double sens en copte, car les mots ϣⲕⲓⲗ et ϩⲱⲗⲕ se sont, par extension, appliqués aux cheveux : en boucles flottantes comme des clochettes ou s'enlaçant comme des anneaux.

à la pureté de son visage; quant à celle qui met du noir à ses yeux, elle montre par là sa futilité.

Le soin du corps n'a pas besoin de ces choses. C'est vanité que de les porter. A quoi sert le noir des yeux? On gâte une belle image avec la fumée des lampes.

Celui qui se pare à l'église, contre sa nature, fait outrage au créateur. Couvre ton visage à l'église et dans les places publiques, et ne scandalise pas une âme. Il y en a qui marchent avec une tenue mauvaise, pensant attirer sur eux les regards. L'homme de cette sorte est un être sans âme[1].

L'homme qui rase sa barbe veut ressembler aux enfants sans connaissance[2]. Ceux donc qui n'ont pas la connaissance, qu'on ne les connaisse pas.

Que ton vêtement soit pour toi selon les besoins du corps, et ne t'orne pas d'une longue chevelure,

---

[1] Le mot ⲁⲧϩⲏⲧ est très-difficile à rendre en français. Il signifie littéralement dépourvu de ϩⲏⲧ, de *cœur.* Or les Égyptiens avaient considéré le ϩⲏⲧ comme étant le siège de l'intelligence, des sentiments moraux et affectifs aussi bien que des agitations de l'âme. Le terme ⲁⲧϩⲏⲧ pourrait donc s'appliquer à des insensés *privés de raison*, à des égoïstes *sans cœur,* à des criminels *sans conscience,* à des misérables *sans moralité* et pour ainsi dire *sans âme.*

[2] Voir notamment dans saint Clément d'Alexandrie (*Pedag.* II-3) un très-long morceau relatif à la barbe : « c'est la fleur de virilité . . . Dieu y attache tant d'importance qu'il la fait paraître chez l'homme en même temps que la raison (φρόνησις). . . . . il est impie de s'en dépouiller . . . c'est faire penser qu'on est adultère, efféminé, *utrique veneri deditus* . . . etc. » Voir aussi dans le même ouvrage le chapitre II du livre IV. Cf. saint Épiphane (*her.* 80 adv. Massil. 7); Constitutions dites *apostoliques* (II-3), etc.

car cela appartient aux femmes. Si tu aimes la parure comme une femme insensée, en quoi diffères-tu d'elle?

L'homme est établi en dignité[1] comme le gouverneur d'une ville. Un homme qui aime ses fils les instruira bien, et sa fille, il lui apprendra la loi.

Sois comme un gouverneur pour tes fils, et tu ne rougiras pas d'eux.

Si ta fille désire l'état de virginité, tu t'es rendu digne d'une grâce. . . . . Le Seigneur s'est souvenu (de toi), car le Seigneur est saint et il aime les saints.

---

[1] Mot à mot : « le mâle est établi au-dessus », ⲡϩⲟⲟⲩⲧ ⲉϥⲕⲏ ⲉϩⲣⲁ̈ⲓ. Par une préoccupation très-naturelle à cette époque, Clément d'Alexandrie insiste, à plusieurs reprises et outre les passages cités plus haut, sur la dignité supérieure du sexe masculin et sur l'avilissement produit par ce qui peut rendre moins sensibles les différences qui le distinguent. En effet, le crime auquel se rapportent les paragraphes précédents était fréquent durant le paganisme, et il avait fini par prendre dans l'Empire des proportions qu'on admettrait à peine si l'on ne possédait les affirmations explicites de contemporains, celles de Zacharie et celles de Salvien de Marseille. Ce dernier auteur écrivait une quinzaine d'années environ après le concile de Nicée.

Un peu plus tard parut une première loi pénale, bientôt suivie de plusieurs autres. (Voir *Cod. Theodos.* IX, vii, 3, 6, 6 *bis; Cod. Justin.* IX, ix, 31; *Novell.* 77 et 191.)

Parmi les termes de ces lois, il en est qui rappellent forcément à l'esprit la rédaction même des gnomes : « . . . . . Nihil enim discretum habere videntur cum feminis. . . . . » (*Cod. Theod.* IX, vii, 6); « . . . . . nihilque discretum habere cum feminis occupatus, ut flagitiis poscit immanitas, atque omnibus eductos (pudet dicere) virorum lupanaribus » (*loco citato*).

Une vierge sage ressemble à Marie. Qui peut dire la grâce de la Mère de notre Seigneur[1], que Dieu a aimée à cause de ses œuvres? C'est pour cela qu'il a fait habiter en elle son Fils bien-aimé. On appelle le Père non engendré père du Christ, et il l'est en vérité. On appelle aussi Marie mère du Seigneur; et, en vérité, c'est elle qui a engendré celui qui l'avait créée! Et il n'a pas été amoindri, parce que Marie l'avait engendré; et elle n'a pas perdu sa virginité. Elle a enfanté le Sauveur; mais lui, il se l'est réservée comme un trésor précieux[2] . . . .

. . . .

Le Seigneur regarda dans sa création entière, et il ne vit rien qui ressemblât à Marie. C'est pour cela qu'il la choisit pour être sa mère. Si donc une femme désire qu'on l'appelle vierge, qu'elle ressemble à Marie, Marie qu'on a appelée, en vérité, la Mère du Seigneur.

---

[1] Le texte copte a été ici surchargé, probablement par suite de la querelle de Nestorius avec saint Cyrille. Le mot ⲠⲈⲬ̅Ⲥ̅ a été gratté par le possesseur du manuscrit, qui, négligeant l'article, a écrit ϪⲞⲒⲤ; et ainsi l'expression *mère du Christ*, Χριστοτόκος, que l'hérésiarque voulait opposer à *mère de Dieu*, Θεοτόκος, a été remplacée par un terme indifférent. La même substitution s'est encore répétée un peu plus loin.

[2] Ici se trouve un long morceau relatif à la Vierge Marie. Des lacunes trop nombreuses, et qui rompent le parallélisme, ne nous permettent pas jusqu'ici de reconnaître avec certitude s'il s'agit d'un type idéal de vierge chrétienne ou de la vie réelle de la Vierge Marie. Un examen nouveau du papyrus nous permettra sans doute de revenir prochainement sur ce morceau.

Une vierge qui ne jeûne pas chaque jour jusqu'au soir[1] n'a pas de force pour être vierge. Vierge ! sois digne de ce nom . . . . . il est meilleur de prendre un mari que de faillir.

Si tu ne veux pas te marier, ne te rassasie ni de pain ni de sommeil, de peur qu'on ne trouve ta lampe éteinte.

Les vierges ne font pas toilette. Elles ne pensent même pas à . . . . . leur figure.

Leur premier soin, c'est de se lever au matin pour prendre le livre et lire. Si elles travaillent des mains, c'est depuis la deuxième jusqu'à la neuvième heure. (Mais elles consacrent) les deux premières heures à la prière et à la lecture, ainsi que le (soir) depuis neuf heures. Car toute leur parure, c'est le Verbe qui la leur donne. Celle qui néglige les saintes Écritures ne connaîtra pas la volonté de l'époux.

Est-il bon que le feu soit tout près de la paille ? Est-il bon qu'une ⲙⲟⲛⲁⲭⲏ[2] soit près d'une femme qui habite avec un mari ?

---

[1] Dans la primitive église, les mortifications corporelles, principalement les jeûnes et les abstinences, étaient en très-grande faveur. Voir notamment à ce sujet Tertullien, *De jejuniis,* Clément d'Alexandrie, *Stromat.* liv. VII et *passim,* saint Ignace d'Antioche, *Epist. ad Philipp.*, les *Constitutions* dites *apostoliques* et surtout les *Actes* du concile d'Elvire, concile tenu sous le règne de Dioclétien en l'an 301, et qui est le premier dont nous ayons des canons de discipline. Le jeûne double, c'est-à-dire rompu seulement après deux jours, y est prescrit comme d'obligation à certaines époques pour tous les chrétiens. Notons aussi, parmi les observances des premiers siècles, l'abstinence perpétuelle de viandes que s'imposaient de nombreux laïques.

[2] Voir dans saint Clément d'Alexandrie (*Stromat.* liv. VII, 12)

Une ⲙⲟⲛⲁⲭⲏ dont les vêtements sont de diverses couleurs, ses passions aussi sont de diverses espèces. La modération[1] dans les vêtements ne permet que la couleur naturelle à la laine, mais celle qui teint son vêtement, son âme reste sans même un sac.

Une ⲙⲟⲛⲁⲭⲏ sage ne parle pas du tout avec un homme. L'insensée au contraire joue avec les jeunes gens.

Il en est comme du nom vénéré de Dieu que les insensés donnent aux idoles. De même le nom de vierge, on le donne à des femmes folles. La virginité est un nom divin.

La ⲙⲟⲛⲁⲭⲏ vierge n'a de regards ni pour l'or ni pour la perle : ce qu'elle possède est meilleur que les deux.

Comme (fait) celui qui choisit l'or parmi les choses matérielles, de même celui qui choisit la virginité parmi les vertus[2].

---

quelques indications sur la vie monastique ou solitaire chez les chrétiens égyptiens du IIe siècle. L'origine du monachisme se perd en Égypte dans la nuit des temps. Nous reviendrons ailleurs sur ce sujet.

[1] Ⲙⲛ̄ⲧ-ϣⲁⲩ est intraduisible. S'il s'agissait des aliments, nous dirions la *frugalité* ou la *tempérance*. Si nous écrivions en latin, nous pourrions imiter l'exemple d'un traducteur de saint Clément d'Alexandrie qui, dans une phrase correspondante par les expressions comme par la pensée, s'est servi du mot *frugalis* « veste frugali......... alba colore, ut diximus ; » le texte grec portait *λιτῇ* (*Pedag.* III, XI).

[2] On pourrait traduire : « de même que rien n'est préférable à l'or parmi les choses matérielles, de même rien n'est préférable à la vir-

La virginité du corps, quand l'âme est indisciplinée, est une folie.

A quoi bon une vierge qui accumule l'or?

A quoi bon celle qui remplit des caisses de vêtements, et qui se glorifie en disant : « Je suis vierge! »

Le lieu de réserve d'une vierge, c'est le trésor de son âme. Si elle couvre ceux qui sont nus, elle amasse pour elle un trésor.

Tout le mérite de la virginité, c'est la soumission, le renoncement et l'abstinence. Une femme qui recherche la nourriture, le Christ ne peut du tout la remplir[1].

Le sceau de la pureté est le jeûne. Quiconque rend abondante sa nourriture, rend abondantes ses défaillances.

Éloigne-toi d'une vierge du Seigneur et ne regarde pas après . . . ., pour n'être point jugé comme sacrilége.

Une ⲙⲟⲛⲁⲭⲏ qui se promène l'après-midi n'est point une ⲙⲟⲛⲁⲭⲏ, et celle qui s'en va seule approche de la fornication.

Un homme qui a commerce avec une femme, tandis qu'il a une femme à lui, est un in(sensé). . . et un infanticide.

Un laboureur ne consentira pas à jeter sa se-

---

ginité parmi les vertus. » ⲙ aurait alors le sens négatif et serait synonyme de ⲙ̄ⲛ; mais dans ce cas, ⲙ̄ⲛ eût mieux valu.

[1] Avec ⲛ̄ϣϣⲉ ⲁⲛ, on traduirait en donnant à ⲙ̄ⲛ le sens copulatif.

mence sur la pierre, parce qu'elle ne pousserait pas pour lui : ita nullus homo sapiens fundet semen suum ad meretrices, non enim germinaret ei, aut si forsan germinaret ad maledictionem esset.

L'insensé[1] regarde à donner son vêtement : et pretiosum semen suum dat consuete meretricibus. Quid pretiosius semine hominis? Quid inter cuncta semina? Insano semen contemptum. Sit sufficiens nutrimentum filiis tuis et parcus sis seminis tui : parcus sis tui, non parcus sis genituræ.

Pourquoi l'homme qui habite avec une femme a-t-il des yeux pour une autre? Car si celui qui n'a pas de femme, par ses regards pèche grandement, à plus forte raison celui qui, habitant avec une femme, manifeste à tous, par ses regards, son incontinence.

Aucun incontinent, est-il dit, n'héritera au royaume des cieux.

Contente-toi de ta femme; ne vaut-elle pas les autres? Celui qui demeure avec la femme qui lui est propre reposera son âme en elle, et non celui

---

[1] Cette phrase a été modifiée profondément par des grattages et des surcharges d'une seconde main. On entrevoit qu'elle devait être primitivement à peu près ceci : « homo sapiens cavet ne det (semen suum) meretricibus, et dat (conjugi suæ?) semen veneratum ad procreationes omnino. » ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉ ϯⲥⲟ ⲉϯ . . . ⲛ̄ϩⲉⲛ ⲡⲟⲣⲛⲏ ϣⲁϥϯ. . . . . ⲙ̄ⲡⲉϥⲥⲡⲉⲣⲙⲁ ⲉⲧⲧⲁⲓⲏⲩ ϩⲛ̄ ⲛⲉ ϭⲣⲱⲱϭ ⲧⲏⲣⲟⲩ. (Nous indiquons par des points la place des mots effacés.)

qui la poursuit de ses regards. Dans la mesure où tu mesureras, il sera mesuré pour toi.

Celui qui habite avec sa femme, selon le but du mariage, verra des fils sages, et celui qui restera chaste dans les jours de ⲥⲩⲛⲁⲅⲉ sera honoré par ses fils.

Celui qui sert Dieu en vérité, ses fils le serviront en vérité. Il n'est pas, dans la vie de l'homme, de repos de l'âme tel que d'avoir des fils sages, libres de maladie et forts. Celui qui est le serviteur de Dieu en vérité, on les lui donnera.

Fais goûter à tes fils l'église et non les cabarets. Apprends-leur à écouter en silence, et dans les jours de ta vieillesse ils te consoleront avec les paroles de Dieu.

Les hommes demeurent des vieillards à cause de la vérité, les menteurs comptent peu de jours.

. . . .

Ils ne sont pas méconnus de Dieu, ceux qui ne le méconnaissent pas; or mentir, c'est le méconnaître[1]. Aucun chrétien ne mentira, car la méconnaissance (de Dieu), elle, est menteuse.

Un homme qui participe au corps du Christ, il

---

[1] ⲙ̄ⲙⲟⲥ doit être ici remplacé par ⲙ̄ⲙⲟϥ. Si l'on suivait la version de Naples, il faudrait traduire « car le mensonge se méconnaît soi-même. » En effet, le commencement de ce paragraphe est à Naples. « Ils ne méconnaissent pas Dieu, ceux qui aiment la vérité, » ce qui traduit mieux notre texte copte.

ne faut pas qu'il mente, car Dieu est vérité, et ceux qui aiment Dieu ne mentent pas.

Étonnante est l'audace de ceux qui vont vers le corps du Christ, pleins d'envie et de haine. Dieu aime l'homme, et ceux qui haïssent les hommes n'ont pas honte!

Ceux qui se haïssent mutuellement haïssent Dieu, et le repoussent en lui disant : Ne nous aimez pas. Malheur à celui qui hait l'image de Dieu!

Celui qui fait tort à un homme, c'est à soi qu'il nuit. Il n'est aucun attrait dans la passion de la haine, et il est étrange qu'elle ait puissance sur nous tous.

Celui qui aime son prochain aime Dieu; celui qui aime Dieu, Dieu l'aime, et celui que Dieu aime est un enfant de Dieu.

C'est une honte devant Dieu qu'un homme qui se détourne du corps du Christ sous prétexte. . . . . Celui qui ne se rend pas digne du Mystère recevra de grands châtiments.

A quoi bon venir à la *Sunaxis* sans écouter la lecture des Écritures? Celui qui n'écoute pas la lecture de l'Évangile se moque du Mystère. Celui qui ne prête pas son attention à la consécration du corps et du sang du Christ, ne le laisse pas y participer.

Celui qui a la foi se hâtera vers l'église. L'homme fidèle s'affligera si l'on prie ou si l'on psalmodie avant qu'il arrive à l'église. Le négligent, lui, retarde, et il n'est pas béni.

Celui qui se hâte vers l'église recevra une ample

bénédiction. Celui qui tarde sans nécessité arrive trop tard pour être béni.

Il faut recevoir le sang du Christ à la façon d'un petit enfant qui a soif du lait de sa mère; car celui qui ne le reçoit pas n'a pas la vie. Quant à celui qui le reçoit dans un état de souillure, de haine, d'impureté, de luxure, mieux vaudrait pour lui n'avoir pas la vie. . . . .

Il n'y a pas de péché qui soit pire devant Dieu que la haine, car c'est elle qui tue. Celui qui suit la voie du péché contre nature est le frère de celui qui hait. La charité lave de tous les crimes, et la haine, elle, dissipe toutes les vertus.

La charité convient aux chrétiens. Celui qui reçoit le Christ, il faut encore qu'il reçoive sa volonté.

La charité n'a pas de méconnaissance; car la charité nous lie à tous les hommes. La consommation de la charité, c'est de faire le bien à tous les hommes. Celui qui fait le bien à ceux qui le haïssent ressemble à Dieu. Aucun homme sans charité ne recevra de récompense. Quant à celui qui fait le bien à ses ennemis, il recevra une couronne incorruptible. Et comment ne ferait-il pas le bien à tous les hommes, celui qui le fait à ses ennemis? Et le bien ne consiste pas seulement dans de grandes aumônes. Celui qui fait le bien l'accomplit avec un verre d'eau froide et un pain.

C'est une honte, pour un chrétien qui a deux vêtements, que d'oublier celui qui n'en a pas.

Si, dans la vie, nous avons une communauté les

uns avec les autres, combien plus encore devant la mort! O homme! sois aimant envers l'homme, puisque tous nous sommes dans une terre de passage, et que rien dans l'homme ne peut sauver du châtiment comme la charité. Sois aimant envers l'homme, tandis que tu es. Tu ne tarderas pas. Combien doit durer encore ta vie sur la terre? Ne la disperse pas dans la vanité.

Il est pour le sage un jour meilleur, et il se réjouit sur l'utilité d'un seul jour. L'insensé, lui, disperse sa vie en un jour, et après cela vient la fin pour lui sans qu'il trouve rien en ses mains.

Quiconque est sage évitera de dire un mot insultant; l'homme sans cervelle, lui, dira tout.

On jugera l'homme dans les paroles de sa bouche. On n'oubliera pas même les pensées de son cœur. Malheur à l'homme qui s'oublie. . . . .

. . . .

. . . .

C'est la négligence qui te fera ressembler aux démons, car ils sont devenus tels à cause de leur négligence.

L'homme négligent tombe dans la perdition, car celui qui ne porte pas son attention sur son propre salut, qui le vivifiera?

. . . .

. . . .

. . . . Celui qui reste dans l'ignorance des *anagnosis* ressemble aux bêtes. Celui qui applique son âme à la lecture ne péchera pas.

Celui qui aime la parole de Dieu aime Dieu, et celui qui agit ainsi est l'ami de Dieu.

Celui qui va vers le corps du Christ comme à un festin, irrite Dieu; et celui qui y participe en s'enivrant perd sa propre âme[1]. Il y a un temps pour manger et boire selon une juste mesure, et il y a un temps pour le Mystère. C'est avec une grande circonspection qu'il faut l'aborder.

Celui qui reçoit avec pureté le corps du Christ reçoit une nourriture sublime, et il a la puissance suffisante pour ressusciter les morts. Mais il est plus facile de ressusciter les morts que de convaincre les hérétiques. Car les hérétiques ne croient pas à Dieu ni à ses saints, mais à leur propre volonté; et la volonté de tous ceux qui s'écartent de l'Esprit-Saint les précipite dans l'enfer.

Admirable est le soleil dans le sommet des cieux,

---

[1] Ce passage rappelle à l'esprit ce que dit saint Paul dans le chapitre XI de la première épître aux Corinthiens : « Convenientibus vobis in unum, jam non est dominicam cœnam manducare. Unusquisque enim suam cœnam præsumit ad manducandum et alius quidem esurit, alius *ebrius* est. Numquid domos non habetis ad manducandum et bibendum? aut ecclesiam Dei contemnitis et confunditis eos qui non habent? Quid dicam vobis? laudo vos? in hoc non laudo. » L'usage des agapes, après ou avant lesquelles on participait à l'Eucharistie dans la primitive Église, avait, en effet, dans les premiers siècles de l'ère chrétienne pendant lesquels il se continua, donné lieu à bien des abus. Cet usage, encore combattu par saint Ambroise et saint Augustin au commencement de leur pontificat, semble avoir complétement disparu vers ce temps. (On peut consulter à ce sujet la dissertation de Georgi, *Actes de saint Colluthe*, 2e édition, p. 17.)

mais ce n'est rien devant la gloire de Dieu. Comme est (une étincelle devant le feu), ainsi est la gloire du soleil devant la gloire de Dieu. S'il n'est au pouvoir d'aucun homme de contempler la face du soleil, si peu qu'il est, de même il n'est au pouvoir de personne de contempler la grandeur infinie de Dieu; car aucun homme ne peut voir sa face et être en vie.

Il a placé, dit-il, son tabernacle dans le soleil. Son tabernacle, c'est la lumière en vérité. S'il n'est au pouvoir de personne de voir l'être même du soleil, à cause du tabernacle de Dieu qui est en lui, quoiqu'il soit bien pâle en présence de la gloire de Dieu. . . . .

. . . .

et le soleil a donné sa chaleur. Aucun fruit ne peut se développer sans lui, car Dieu l'a établi pour être la puissance du jour.

Si la créature est si admirable, de combien celui qui l'a créée ne la surpasse-t-il pas? Si[1] tous les peuples sont comme un verre d'eau de la mer relativement à la gloire de Dieu, à combien plus forte raison est-il élevé, admirable au-dessus de toute la création (faite) pour nous. Car Dieu est infini. Il remplit l'univers. Il (repose) sur les chérubins, laissant l'univers en crainte : il est tout (notre) désir, (notre espérance), car (ici-bas) qui pourrait supporter la suavité de Dieu? Au sujet de cette suavité ineffable, les saints. . . . .

---

[1] Confer. Origen. *contra Celsum*, V, II.

. . . .

. . . . C'est pourquoi il est dit : Qui donc sera repoussé de l'amour?

Qui . . . . . ne désirerait cette merveille cachée dans son corps et dans son sang . . . . le saint Mystère? Si quelqu'un ose y participer sans être pur, il restera coupable du corps et du sang du Seigneur.

Car il s'est fait oblation afin que l'homme y participe et l'aime. Mais d'abord nous ne voulons pas

. . . .

. . . .

. . . . de le faire au prochain : c'est la loi et les prophètes.

Celui qui fait injustice à son prochain n'a aucune communion avec le Sauveur, et celui qui oublie son prochain nu, on l'oubliera aussi, quand il sera nu devant le tribunal du Christ.

Quant à celui qui va vers l'autel souillé d'adultère, on le livrera au feu inextinguible . . . .

. . . .

. . . .

. . . .

Gardez vos yeux de regards inutiles, votre langue de la médisance, vos oreilles des vains bruits, votre bouche de serments affreux et terribles. Que chacun place dans son cœur la miséricorde envers le prochain; qu'il s'efforce de garder les commandements; qu'il trouve moyen d'aller à la maison de Dieu pour prier; car si nous allons à la maison de Dieu, por-

tant la livrée[1] du démon, de quelle manière pourrons-nous recevoir les commandements de Dieu?

De quelle manière? — tu prieras dans la maison de Dieu et tu jeûneras? — ton cœur n'est pas droit et tes mains ne sont pas pures : la livrée charge ; tu ne pourras porter les préceptes qui sont les trésors publics de l'Église. Tu dis : *Je jeûne;* tu travailles en vain. Le corps est plein de lubricité; le cœur plein d'impureté. . . . .
la langue pleine de médisance; les mains pleines de sang; les pieds courent vers le mal; la bouche se hâte pour l'injustice; les oreilles entendent les œuvres honteuses; tu aimes les comédiens; tu cours aux pieds des faux prêtres; tu vas jusque chez les *incantateurs;* tu te fais l'ami des blasphémateurs; tu te mêles avec les hommes de festin; ta main s'unit à celle des oppresseurs avides; le navire entier est surchargé du bagage de l'iniquité, et tu dis : *Je jeûne! je prie!*

N'est-ce pas à cause de tout ce mal que le prophète s'est écrié : « La maison de la prière, vous en avez fait une caverne de voleurs; » et encore : « Si vous étendez vos mains vers moi, je me détournerai

[1] J'ai cru devoir employer l'expression moderne de *livrée*, comme permettant de se rapprocher le plus possible de la pensée exprimée par le copte dans les deux passages où l'on y trouve ici le mot ⲡⲁϫⲁⲛ. Ce mot signifie proprement la couleur, *colorem*, *τὴν χρόαν.* Il signifie aussi l'apparence, l'aspect, et dans l'*Ecclésiastique*, chap. XXXVIII, v. 28, il est employé pour traduire le grec *ποικιλίαν*, variété de couleurs.

de vous, car vos mains sont pleines de sang. » Il est aussi écrit : « Vos jeûnes et vos abstinences, mon âme les hait; » et Jérémie le prophète a dit : « Est-ce que ce n'est pas l'antre de la hyène pour moi, mon héritage? . . . .

. . . .

. . . . à nous par les prophètes : « J'ai envoyé un . . . . . dans vos villes, j'ai brûlé vos . . . . . . dans le milieu des places, et vous ne vous êtes pas tournés vers moi, dit le Seigneur. J'ai frappé vos enfants et vos jeunes gens de mort violente, et vous ne vous êtes pas tournés vers moi, dit le Seigneur. J'ai envoyé une maladie sur tous les fruits de votre terre, et après cela, vous ne vous êtes pas tournés vers moi, dit le Seigneur. Je vous ai détruit, comme j'ai détruit Sodome et Gomorrhe, et même après cela, vous ne vous êtes pas tournés vers moi, dit le Seigneur. »

Toutes ces choses, est-ce qu'elles ne sont pas sur nous? . . . .

. . . .

Il était dit . . . . . de la hyène que c'est un animal immonde qui change de nature et se transforme, étant mâle durant un temps et femelle durant un autre[1]. Et nous aussi, nous changeons de

---

[1] Dans l'épître de saint Barnabé, le traité de Tertullien *De pallio*, le *Pédagogue* de saint Clément d'Alexandrie (II, 10), etc., on trouve exposée ou discutée cette ancienne opinion, déjà du reste combattue par Aristote, sur les changements de sexe de la hyène. Saint Barnabé attribue même à Moïse une prescription prohibitive dont ces chan-

nature, comme la hyène. Tantôt nous courons à l'Église, nous étendons nos mains, nous prions, nous jeûnons; et tantôt nous avons recours aux tireurs d'horoscopes, aux donneurs de philtres, aux sorciers guérisseurs[1], les suppliant d'intervenir pour

---

gements de sexe seraient la cause. Au sujet de l'impureté de la hyène, voir le commentaire de saint Jérôme sur Jérémie (chap. XII, vers. 9, texte des Septante).

[1] Un des canons du concile d'Ancyre, tenu peu de temps avant le concile de Nicée, interdit à tous les chrétiens de recourir aux vaticinateurs, sorciers guérisseurs, etc.

En lisant ce qui nous est resté des jurisconsultes contemporains des Antonins et de leurs premiers successeurs, on est étonné de voir à quel point tous les genres de sorcellerie et de magie avaient pullulé dans l'Empire romain, malgré les peines les plus sévères.

A côté des simples astrologues, vaticinateurs ou devins qu'on punissait déjà de la déportation ou de la peine de mort (Paul. *Sent.* lib. V, t. XXI), des magiciens qu'on exposait aux bêtes ou brûlait vifs (*idem,* t. XXIII, § 17, Ulp. *De offic. procons.* lib. VII, *apud Pellat, Manuale juris synopt.*), on trouve indiqués ceux qui faisaient des sacrifices impies ou nocturnes à l'aide desquels ils incantaient, devoultaient et jetaient des sorts «ut incantarent, defigerent, obligarent» (Paul. *Sent.* lib. V, tit. XXIII, § 15), etc.

D'un autre côté, la confiance en ceux qui faisaient métier de guérir par des incantations, des imprécations ou des exorcismes, s'était tellement répandue que les jurisconsultes eurent à décider expressément que de tels guérisseurs n'étaient pas de vrais médecins «malgré les dires de ceux qui proclamaient en avoir obtenu une action salutaire» (Ulp. *in Dig.* lib. L, tit. XIII, l. 1, § 3). Les donneurs de philtres, *amatoria*, etc., paraissent avoir été nombreux (Paul. *sent.* lib. V, tit. XXIII; *Dig.* XLVIII, XIX, 35, § 5; XLVIII, VIII, 3, § 2, etc.). Voir l'*Histoire de la profession médicale,* lue en 1865 par mon frère le docteur V. Révillout devant l'*Académie des sciences morales et politiques,* et publiée dans les Comptes rendus, t. LXXVI, p. 161 et suiv.; t. LXXVIII, p. 5 et suiv.; t. LXXXI, p. 443 et suiv.

Voir également le traité d'Origène contre Celse et les autres écrits des premiers Pères de l'Église.

nous. Comment donc Dieu ne s'irriterait-il pas contre nous? Comment n'amènerait-il pas sur nous sa colère? Comment verrait-il (avec complaisance) nos jeûnes et nos prières? N'est-ce pas à cause de . . . . . que Dieu nous crie par le prophète Jérémie : « Est-ce que ceux-là, je ne les visiterai pas, dit le Seigneur; est-ce que mon âme ne tirera pas vengeance d'une race de cette sorte? »

(Attendrons-nous donc) la vengeance que Dieu doit amener sur nous, plutôt que de faire pénitence ainsi que . . . .

. . . .

La pénitence, en vérité, triomphe de tous les péchés. Le signe de la pénitence, c'est une larme; et une larme efface les fautes.

Enseigne ton fils, afin qu'il ne devienne pas l'ami du pécheur, et il réussira selon ton désir. Qu'il cherche l'instruction des docteurs de l'Église, qu'il grave leurs enseignements en lui.

Fais goûter à ta bouche la parole de Dieu. Marche avec les sages.

Ne laisse pas ta bouche jurer et n'outrage pas qui est à l'image de Dieu.

Recherche la bénédiction, et que la bénédiction soit dans ta bouche.

N'injurie aucun homme; si tu ne veux pas qu'un homme t'insulte, toi aussi ne l'insulte pas.

Rends honneur au vieillard et cède-lui la place pour qu'il s'asseye; sois modeste devant tous, et personne ne te tourmentera.

Ne cause de l'ennui à personne et ne demande pas à un riche deux fois.

Si tu as du pain, partage-le avec le prochain. Visite les malades et va visiter aussi les prisonniers. Quand même tu serais riche, accomplis ce service sacré, de ton pied. Ressemble à Abraham qui, lui aussi, avait de grands biens et qui, à cause de son empressement hospitalier, fut digne de partager son repas avec Dieu. Avant toutes choses, sois plein de charité, on sera plein de charité pour toi.

Le chef de la ville (doit traiter comme) siennes toutes choses dans la ville. C'est pourquoi il ne doit montrer de la haine envers personne. Celui qui est riche, il faut qu'il soit encore plus fidèle et qu'il vaque à l'église. Dieu aime celui qui vêt le pauvre nu, comme celui qui bâtit un sanctuaire en son nom. Un riche qui a pitié des pauvres est vraiment riche de par Dieu.

Le pauvre se réjouit si un riche lui parle, espérant recevoir de lui un peu de soulagement. Il faut plutôt que le riche se félicite quand il se trouve avec le pauvre, et qu'il se réjouisse d'être en compagnie d'un homme de Dieu. Le prince sage a comme sienne la richesse du monde. Le pauvre sage a comme sienne la richesse du siècle à venir, le royaume des cieux.

Terrible est Dieu dans sa gloire. La gloire de Dieu remplit l'univers.

Qui pourra se cacher à ses yeux? L'insensé pense que personne ne le voit.

Il ne sait pas qu'il est dans la vie comme un convive.

Crains Dieu, ô homme! Sers-le de tout cœur. Dévoile-lui ton âme. Invoque-le par ta pitié envers les pauvres.

Donne ton pain à ceux qui ont faim. Hâte-toi vers l'Église, tends chaque jour la main vers le pauvre, et donne-lui selon tes moyens. Qu'une offrande, que les prémices des produits soient pour la maison de Dieu. Hâte-toi de les porter au prêtre. Donne pour le salut de ton âme pendant que tu vis, car lorsque l'homme meurt, sa parole ne reste pas stable. . . . .

Incline-toi vers le pauvre, car il n'est pas heureux. Que gagnera le riche à entasser l'or sur l'or jusqu'à ce qu'il se rouille, et à remplir des caisses de vêtements jusqu'à ce que les vers les rongent? Ne savons-nous pas à ce sujet que la volonté de Dieu est la miséricorde? « La miséricorde, est-il dit, est exaltée au-dessus de la justice. Bienheureux sont les miséricordieux, on leur fera miséricorde. » Le Seigneur Jésus a dit : « Soyez miséricordieux parce que votre père est miséricordieux. Ne jugez pas, on ne vous jugera pas. Ne condamnez pas, on ne vous condamnera pas. Pardonnez, on vous pardonnera. Donnez, on vous donnera. Une bonne mesure, serrée, bien tassée, débordante, sera déversée dans votre sein, car dans la mesure où vous aurez mesuré, il sera mesuré pour vous. . . . . »

Nota. Les textes de l'Écriture sainte, dont les gnomes se sont inspirées, y sont mis à contribution de diverses manières : tantôt ils

y sont cités textuellement (saint Luc, VI, 37 et 38; saint Matthieu, V, 7; Jérémie, V, 9 et 29; IX, 9; XII, 9, *Texte des Septante;* Proverbes, X, 12; Exode, XXIII, 20, etc.); tantôt ils fournissent le plan, le mouvement, la pensée générale et quelques expressions choisies; c'est ainsi que le chapitre VII d'Isaïe et le chapitre IV d'Amos ont servi de base à deux morceaux d'une grande éloquence; tantôt l'idée seule est empruntée; c'est ce qui est arrivé notamment pour Jérémie, XXIII, 24; saint Matthieu, X, 42; saint Luc, III, II, XI, 33 et 34; ép. saint Jean, XII, 15; ép. saint Paul, *Eph.* IV, 8, et un très-grand nombre d'autres passages; souvent enfin la citation devient un admirable commentaire par les développements que reçoit la pensée (I ép. saint Pierre, II, 2; saint Jean, IV, 8; IV, 33; VIII, 42; XIV, 6, etc).

Nous avons déjà dit que les gnomes étaient de beaucoup antérieures au texte dogmatique. Nous ferons remarquer qu'à Turin elles ne font point partie du même manuscrit, et qu'à Rome elles se trouvent à la suite des lettres d'adhésion surajoutées aux actes du concile et les terminant comme d'ordinaire. On ne saurait donc nulle part les rapporter au même ensemble, bien que ces deux œuvres aient été ainsi rapprochées dans la copie du Musée Borgia, postérieure à l'autre de plusieurs siècles.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 13 DÉCEMBRE 1872.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

M. Geoffroy écrit au Conseil pour le remercier d'avoir bien voulu lui accorder une gratification annuelle.

M. Sanguinetti, retenu pour longtemps loin de Paris, de-

mande au Conseil de le remplacer comme censeur et comme membre du Conseil ; le Conseil regrette que M. Sanguinetti ne puisse plus remplir la fonction de censeur, et pourvoira plus tard à la nomination provisoire de son successeur ; mais il n'accepte pas la démission de M. Sanguinetti comme membre du Conseil.

Sont présentés et reçus membres de la Société :

MM. Joseph de Seidel (le capitaine), à Botzen, présenté par MM. Mohl et Renan ;

Charles Hecquard, gérant du consulat de France à Port-Saïd, présenté par MM. Mohl et Barbier de Meynard.

M. Oppert continue la communication des pièces traduites du sumérien et de l'assyrien, et complète les preuves à l'appui de la dénomination de langue sumérienne. M. Oppert insiste sur un point omis par lui, à savoir que, dans les textes de cette langue comme dans les textes postérieurs, le mot *Sumer* précède celui d'*Accad*, et qu'il s'y écrit par les trois lettres *KI. EN. GI.* ce qui veut dire « pays du seigneur vrai, » tandis que les Assyriens expriment le nom de Sumer, l'ancien nom de leur pays (comp. II, 46, 1, *mak zu* = *sumiritu*), par l'idéogramme connu signifiant « langue sacrée. »

Voici les deux textes, dont le premier est inédit.

Il contient un chant contre une maladie pestilentielle nommée *namtar*, un mot ayant la forme de l'abstrait et signifiant, « le déchirement, la coupure, » le signe *tar* étant expliqué par les racines sémitiques נכס et פרם. Ce mot a été adopté par la langue assyrienne.

CHANT EN SUMÉRIEN ET EN ASSYRIEN SUR UNE ÉPIDÉMIE.

(Brique du Musée Britannique K. 1284.)

Le mal de la peste (*namtar*) brûle le pays comme le feu.
Il se rue sur l'homme comme la fièvre.
Il s'étend sur la plaine comme la vague.
Comme un ennemi il tend à l'homme un piége.

Comme une flamme il embrase l'homme.

Il n'a pas de main, il n'a pas de pied, il vient comme la rosée de la nuit.

Il dessèche l'homme comme une planche.

Il lui ferme l'issue.

Il enveloppe de son ombre funeste.

Il fléchit .... le sens joyeux.

Il prend les longs .....

Son dieu[1].....

Sa déesse se montre dans le corps étendu de l'homme.

Le docteur dit : Assieds-toi, et pétris une pâte d'aromates (*nikit*), et fais l'image de sa ressemblance (du malade?) et presse-la dans la chair de son ventre

Tourne sa face vers le coucher du soleil.

Et alors la force du mal s'échappera vers une autre région.

DITHYRAMBE DU DIEU DES BATAILLES.

(Collection photographique, n° 24. — B. M. II, pl. 19.)
Le commencement et la fin manquent.

Comme des oiseaux ils fuient.....

Leurs rangs se débandent.....

A la terreur que comme Anou inspire ma puissance, qui pourrait y résister?

Je suis maître, les montagnes dans leurs abîmes tremblent jusqu'au centre.

La montagne de basalte, de granit, de marbre, remplit ma main.

Dieu *Annunaki*, comme un oiseau de proie je fonds sur leurs petits.

Dans les terres soumises à ma force héroïque, je règle les différends.

Dans ma droite je porte la sphère de la victoire.

[1] Tout ce passage est fruste sur la brique.

Dans ma gauche je porte la sphère du carnage,

Le soleil aux cinquante faces, le miroir de ma divinité, je le porte.

(Le vaillant,) l'âme vaillante qui dompte le dieu *Tambanu*, je le porte.

L'arme qui détruit tout ce qui l'entoure comme la vague de le mer (?), je la porte.

Destructeur des montagnes, l'arme puissante d'Anou, je la porte.

Le poisson aux sept queues, qui abat les montagnes, je le porte.

Le glaive flamboyant des batailles qui dévaste et désole les pays rebelles, je le porte.

Mêlant les rangs des adversaires (?), *namzaru*, je porte l'épée de la divinité.

La longue lance des héros qui, dans la bataille, arme mon bras, je la porte.

La ceinture qui enlace les mortels et l'arc qui lance la foudre, je les porte.

La massue qui broie les demeures dans les pays rebelles, et la fronde de la bataille, je les porte.

La foudre du combat, l'arme aux cinquante têtes, je la porte.

Le *nirta* aux sept têtes qui est comparable au dragon aux sept têtes, je le porte.

Le . . . attaquant l'ennemi de face, comparable à l'hydre de la mer, qui décide le sort des grandes batailles, l'arbitre du ciel et de la terre, je le porte.

Le juge entre les pays, ... qui a une splendeur égale au soleil, je le porte.

Le dieu . . . . . qui n'a pas de . . . qui a créé le ciel et la terre, je le porte.

Je porte puissamment dans ma droite l'arme qui remplit le monde de terreur, qui est faite d'or et de marbre.

(Je porte dans ma gauche) l'arme . . . . ., qui dévaste les pays rebelles, l'arme aux cinquante pointes.

(La fin de ce texte n'a pas encore été retrouvée.)

M. Oppert rend ensuite compte de l'inscription du déluge trouvée sur des briques du Musée Britannique par M. George Smith et dont il a été beaucoup question ces temps derniers. Cette inscription fait partie d'une sorte d'épopée composée de douze tablettes, dont le héros est une divinité écrite *AN. IZ. Ṭ U. B A R.* en caractères phonétiques, mais dont la vraie prononciation est encore inconnue. Cette divinité n'est pas, comme le croit M. Smith, un roi ayant vécu quelque peu de temps après le déluge, mais un demi-dieu à base historique. C'est un personnage dont la légende s'est emparée, comme le même fait s'est produit au sujet de Ninus, de Sémiramis, de Nannarus et des autres figures décrites par Ctésias.

Ce génie, qui peut se traduire le Dieu de la grande lèvre inférieure, semble être un génie du feu.

On raconte ses haut faits : la conquête du pays *En-e-su* et sa rencontre avec un nommé *Ut-zi* qui lui expose, dans la onzième tablette, l'histoire du déluge. Dans cette inscription il y a plusieurs faits qui s'accordent avec le récit biblique, par exemple l'extermination du genre humain à cause de ses péchés, la construction de l'arche, l'envoi d'une colombe, d'une hirondelle et d'un corbeau pour s'assurer du retrait des eaux, et l'abordage du navire sur le sommet d'une montagne. Puisque Bérose appelle le Noé babylonien Xisuthrus, nom pour lequel on trouve aussi la forme de Sisithrus (Σίσιθρος), M. Smith a lu le nom du narrateur Sisit; mais on ne voit pas comment cette lecture pourrait sortir des lettres *Ut zi*. Le récit est intéressant surtout au point de vue de la mythologie babylonienne et de la littérature des cunéiformes. Il paraît nous fournir un exemple des poëmes nationaux de source vraiment assyrienne, et ne semble pas être une traduction d'un ancien texte sumérien.

La rédaction pourrait être plus antique que l'exemplaire qui nous est transmis et qui est signé par le roi Sardanapale VI; mais il n'y a aucune raison pour lui donner un âge extrê-

mement reculé, car nous trouvons des légendes qui apparemment datent du temps du roi Sargon.

Au point de vue historique, le fragment ne vaut pas le récit si substantiel de Bérose : il serait puéril d'y attacher une importance biblique plus grande qu'au texte de l'historien de Babylone.

Bérose nous transmet des noms royaux reconnus par les Chaldéens, tels que celui de Xisuthrus que M. Smith voudrait retrouver dans Utzi, qu'il appelle Sisit sans même expliquer cette transcription plus que hasardée et faite uniquement pour les besoins de la cause. Quant au marin conducteur du navire d'Iztubar qu'il nomme Urhamsi, il y a encore ici une méprise singulière; le nom est écrit *U R. A N.* 50, et le Ḥamsi de M. Smith est tout uniment un solécisme pour *ḥamsa* 50. Mais ces deux dernières lettres forment un idéogramme divin synonyme du dieu Bel (K. 170); en tout cas le nombre sémitique 50 n'a rien à voir à cette place.

Il faut savoir gré à M. Smith d'avoir découvert ces fragments, qu'il s'agit maintenant d'interpréter avec une rigueur philologique que personne ne saurait attendre de l'actif fonctionnaire du Musée Britannique. Il restera beaucoup de points à élucider sous le rapport du détail de la traduction.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, novembre 1872, in-4°.

Par la Société. *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève, pour ses Mémoires et Bulletin, t. XI, livr. 1, 2 et 3, 1872, in-8°.

— *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, part. II, n° II, 1872, in-8°.

— *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, June, July and August 1872, in-8°.

Par l'éditeur. *The Phœnix*, edited by Rev. J. Summers, vol. III, n° 28, October 1872, London, in-4°.

De la Bibliotheca Indica :

Par la Société du Bengale. *Gopatha Bráhmaṇa* of the Atharva Veda, fasc. II, Calc. 1872, in-8°.

— *Sañhitá* of the black Yajur Veda, fasc. XXVI, Calc. 1872, in-8°.

— *Taittiríya Prátisákhya*, fasc. II, Calc. 1862, in-8°.

— *Táṇḍya Mahábráhmaṇa*, fasc. XVII, XVIII, Calc. 1872, in-8°.

— *Chaturvarga Chintamani*, fasc. V, Calc. 1872, in-8°.

— *Farhang-i-Raschídí*, fasc. VII, Calc. 1872, in-4°.

Par l'auteur. *Rhétorique et prosodie des langues de l'Orient musulman*, etc., par M. Garcin de Tassy, seconde édition revue, corrigée et augmentée. Paris, Maisonneuve et Cie, 1873, in-8°, VIII-439 p.

— *Les religieuses bouddhistes*, depuis Sakya Mouni jusqu'à nos jours, par Mme Mary Summer, avec une introduction par Ph. Éd. Foucaux, professeur au Collége de France. Paris, E. Leroux, 1873, in-12, XII-70 p.

— *Études sur les poëtes sanscrits de l'époque classique.* Bhartrihari : Les Centuries, par P. Regnaud, élève de l'École pratique des hautes études. Paris, Maisonneuve et Cie, 1871, in-12, 100 pages.

SÉANCE DU 10 JANVIER 1873.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu ; la rédaction en est adoptée.

M. l'abbé Martin offre à la Société un exemplaire lithographié des œuvres grammaticales d'*Aboul Faradj ;* il propose en même temps au Conseil de publier cet ouvrage avec traduction et notes dans sa Collection d'auteurs orientaux.

Conformément au règlement, cette demande est renvoyée au bureau, qui fera ultérieurement des propositions sur la continuation de la Collection.

Sont présentés et reçus membres de la Société :

M. Franz Prætorius, à Berlin; présenté par MM. Mohl et Renan.

M. Robert Childers, 1 Norfolk Crescent (Hyde Park), à Londres; présenté par MM. Garrez et Senart.

M. Mohl rend compte d'un travail de feu M. Janneau sur l'usage fait par les Annamites des *Koua* chinois primitifs, dans leurs procédés de divination.

M. Oppert reprend la suite de ses observations critiques sur le texte assyrien dit *poëme du déluge*, et combat sur plusieurs points les opinions de M. Smith sur ce texte épigraphique; M. Oppert se propose de publier plus tard le texte de cette tablette avec un commentaire.

La séance est levée à 9 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, décembre 1872, in-4°.

Par la Société. *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. VI, part I, London, 1872, in-8°.

Par l'Institution. *Annual report of Smithsonian institution*. Washington, 1871, in-8°.

Par la Société. *Tijdschrift voor indische taal, land- en volkenkunde*, deel XVIII, zesde serie, deel I, aflev. 3 et 4, et deel XX, zevende serie, deel I, aflev. 3, 1872, in-8°.

— *Notulen van de algemeene en bestuurs-Vergaderingen* van het bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, deel IX, 1871, Batavia, 1872, in-8°.

— *Eerste vervolg Catalogus* der Bibliotheek en Catalogus der maleische, javaansche en kawi Handschriften van het bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia, 1872, in-8°.

Par l'éditeur. *The Phœnix*, etc. edited by the Rev. James Summers, vol. III, n° 29. London, 1872, in-4°.

Par l'auteur. *La langue et la littérature hindoustanies*,

en 1872, revue annuelle par M. Garcin de Tassy. Paris, Maisonneuve 1873, in-8°, 109 pages.

Par l'auteur. *Mémoires de Baber* (Zahir-ed-din-Mohammed), fondateur de la dynastie mogole dans l'Hindoustân, traduits pour la première fois sur le texte djagataï par A. Pavet de Courteille, t. Ier, XVI-467 pages, et t. II, 467 pages. Paris, Maisonneuve, 1871, gr. in-8°.

— *Œuvres grammaticales d'Abou'l faradjdit Bar Hebreus*, éditées par M. l'abbé Martin, t. I, contenant le K'tovo d'tsem'he, 61-272 pages, et t. II, contenant la petite grammaire en vers de sept syllabes et le traité « De vocibus æquivocis, » texte et commentaire, 16-127 pages, avec fac-simile. Paris, Maisonneuve, 1872, in-8°. (Actes de la Société philologique, nouvelle série, t. I et II.)

— *Les derniers travaux relatifs aux Bohémiens*, dans l'Europe orientale, par Paul Bataillard. Paris, A. Franck-Vieweg, 1872, in-8° (Extrait de la Revue critique), 80 p.

— *A specimen of a syriac translation of the Kalilah wa Dimnah* edited by W. Wright. London, 1873, in-8°, 22 p. (Extrait du journal de la Société asiatique de Londres, new series, vol. VII, part II.)

— *Fragments of the Curetonian Gospels* edited by W. Wright. London, 1873, in-4°, 6 pages (only one hundred copies printed for private circulation).

— *Fabula de Regina Sabæa apud Æthiopes*, dissertatio inauguralis . . . auctore F. Prætorius. Halis, 1870, in-8°, x-46 pages.

— *Beitræge zur Erklärung der himjaritischen Inschriften* von F. Prætorius. Halle, 1872, in-8°, 45 pages.

— *Grammatik der Tigriñasprache in Abessinien*, hauptsächlich in der Gegend von Aksum und Adoa, von F. Prætorius. Halle, 1872, in-8°, VI-367 pages. — Beilage, 5 pages.

— *Catechismo dei missionari cattolici in lingua algonchina*, pubblicato per cura di E. Teza. Pisa, 1872, in-8°, 12-81 p.

PONCTUER LES PHRASES

DANS LES LANGUES MUSULMANES[1].

PAR LE BARON P. G. DU MAST.

A Monsieur Jules Mohl, président de la Société asiatique.

Nancy, le 15 octobre 1872.

Mon cher ami,

Parmi les progrès que l'homme sensé paraît avoir à conseiller, à conseiller tout de bon, c'est-à-dire dont les avantages semblent n'être vraiment balancés par aucun inconvénient, il reste toujours un choix à faire. Des diverses améliorations à tenter, fût-ce des mieux contrôlées et des plus sûres, on ne saurait encore, pour ce qui est de leur ordre de marche, se dispenser de former deux groupes bien distincts.

[1] Je crois bien faire en insérant cette lettre, qui insiste sur un procédé typographique à introduire dans l'impression des ouvrages orientaux, comme on l'a depuis longtemps introduit dans l'écriture et l'impression des langues européennes. Tout ce qui peut faciliter la lecture et l'intelligence des textes vaut la peine d'être essayé. M. Sprenger, dans la préface de son édition du Gulistan, a dit là-dessus des choses excellentes. Je ne sais s'il a eu des imitateurs dans l'Inde. Mais les signes de ponctuation qu'il a fait graver ne se lient pas bien aux lettres arabes et attirent trop l'œil. M. Wüstenfeld a employé des petites croix et étoiles, qu'il a probablement trouvées toutes faites à l'imprimerie, et M. Cherbonneau s'est servi des signes ordinaires de l'impression orientale. Il me semble que le petit changement de forme que M. Du Mast fait subir à ces signes les allierait plus facilement aux traits des lettres arabes et faciliterait l'introduction de leur emploi.

J. M.

Les unes, en effet, sans peut-être qu'on puisse les dire intrinsèquement et précisément difficiles, se présentent sous cette apparence.

Pourquoi ? Parce qu'elles sont trop en dehors du grand courant des notions acceptées. Eh bien, ces progrès-là, il faut, tout en préparant leur réussite future, se garder d'y attacher des espérances prochaines.

D'autres genres de progrès, au contraire, bien que paraissant offrir, en théorie, autant de raisons que les premiers pour être repoussés, ont, en pratique, bien plus de chances de se voir rangés parmi les projets admissibles. Ah! c'est qu'ils ont beau n'être pas moins étrangers à la masse des habitudes, ils le sont moins à la masse des conceptions; ils ne s'écartent pas autant du répertoire des idées populaires déjà existantes.

Aussi, pour peu qu'un novateur perspicace prît le parti de commencer hardiment à réaliser quelque part ces derniers, on les verrait gagner de proche en proche, et avec une rapidité qui frapperait d'étonnement jusqu'à leurs apôtres et propagateurs.

Voilà, mon cher ami, ce qui aurait lieu si quelqu'un, en ce moment, *osait* et *savait* introduire dans les langues musulmanes un système de bonne ponctuation, et y faisait accepter, de ses lecteurs, les signes et caractères indispensables pour mettre la chose en usage courant.

I.

De premier mouvement, quelques juges superficiels, qui se figurent connaître seuls le terrein du Levant, vont probablement se récrier comme sur une sorte de fantaisie; mais à grand tort, car ici l'étrangeté n'est qu'apparente. Loin que notre idée soit bizarre, c'est à peine si elle peut passer pour neuve. Au lieu de posséder là-dessus les vains et dangereux honneurs de la priorité, nous avons, ce qui vaut beaucoup mieux, la conviction de ne pas marcher sans antécédents; car

il est sûr qu'il en a existé, et que la chose a été non-seulement mise en avant, mais essayée[1].

Rien de moins rare, ni qui ait moins droit de décourager les progressistes, que l'insuccès de tentatives intelligentes mais d'abord incomprises, lesquelles étaient peut-être anticipées. Quant au sujet dont nous parlons, voici le cas de les reprendre, car le temps a marché.

Les peuples qui parlent soit l'arabe, soit le turc ou le persan, ne sont plus désormais à si longue distance de nous, en fait de disposition d'esprit, que le suppose l'opinion routinière. Dans leurs rangs supérieurs surtout, il y a possibilité maintenant, sur bien des points, d'être compris. Ainsi, pour parvenir à implanter chez eux une heureuse innovation du genre de celle-ci, il suffirait de s'y prendre avec sagesse.

Assurément certaines conditions resteraient requises pour le succès. Mais ces conditions, le simple bon sens les indique.

II.

La première, c'est de ne point annoncer à grand fracas le système, de le présenter aux Levantins à titre de simple conseil qu'on leur offre, et non point de leçon qu'on veuille leur imposer.

Suggérer l'idée avec des formes amicales et modestes, et la prêcher par voie d'exemple.

L'exemple est toujours, en effet, ce qui permet le mieux aux gens de se convaincre des bienfaits d'une chose, et de juger aussi du plus ou moins de facilité qu'ils auraient à s'en mettre en possession usuelle.

[1] Au moment où nous venions d'écrire ceci, on a eu l'obligeance de nous procurer le moyen de confirmer notre assertion. Voici trois exemples positifs que l'on nous fournit :

1° *The Gulistan of Sadi*, edited by Sprenger. Calcutta, 1851, in-8° ;

2° *Les fourberies de Dalilah*, par Cherbonneau. Paris, 1856, in-12 ;

3° *Das Leben Muhammeds*, von Ibn-Hischam, herausgegeben von Wüstenfeld. Gœttingen, 1858, 2 vol. in-8°.

Il va sans dire, ensuite, que le mécanisme proposé aux peuples de l'Asie occidentale aura été calculé d'après des règles bien conçues, commodes pour eux, et soigneusement adaptées aux combinaisons graphiques de leurs idiomes. Mais, en ceci, nulle difficulté sérieuse. On est même tout surpris de reconnaître à combien peu d'articles se borne le programme des nouveaux besoins à satisfaire.

III.

Personne, je suppose, ne regardera comme valant la peine d'être nominativement signalé le grand moyen de classement préliminaire qui consiste, pour diminuer le plus gros de la confusion, à commencer par répartir en un certain nombre de petites masses (nommées chez nous des *paragraphes*) le contenu des pages : cette première opération, qui divise déjà leur texte, ordinairement laissé tout d'une pièce, n'exige aucun signe particulier. Le simple procédé de l'*alinéa,* dont la signification saute aux yeux, est applicable à toutes les langues.

Mais avançons. Comment convient-il de s'y prendre pour séparer, dans l'intérieur des paragraphes, soit les phrases, soit les membres de phrase?

IV.

Parmi les signes de ponctuation usités pour cela en Europe, vous en avez d'abord trois dont, sans le moindre changement, on peut sur-le-champ se servir. Ce sont :

Le *point* terminal ordinaire (.);

Le *deux-points* (:);

Le *point admiratif* (!).

Après cela, trois autres signes européens deviendraient applicables aussi, moyennant une modification, c'est vrai, mais fort aisée à exécuter. Tout se bornerait à les faire graver en sens contraire.

Par *contraire* nous n'entendons point qu'ils seraient renversés de haut en bas, mais simplement retournés quant à la direction. Et qu'y a-t-il de plus naturel que d'éprouver ce désir, d'après l'allure des écritures sémitiques, lesquelles, à l'opposé des écritures aryennes, marchent toutes de droite à gauche?

Ces signes à retourner sont :

La *virgule* (،);

Le *point-virgule* (؛);

Le *point d'interrogation* (؟).

Eh bien, mon cher ami, nous voici déjà à peu près au bout. Oui vraiment, c'est à si peu de chose que cela (le croirait-on jamais?) que se réduisent les exigences réelles du système. Au delà, en effet, que peut-il se présenter à réclamer? Voyons :

Des *crochets de parenthèses?* Mais si l'on en veut, ceux d'Europe sont très-bons.

Des *guillemets?* Mais nos imprimeries en possèdent de tout faits. Il suffirait (consigne bien peu gênante à observer) que le compositeur employât pour les fins de ligne ceux qui étaient destinés à servir pour les commencements, et *vice versa.*

Reste donc uniquement à mentionner un dernier soin, lequel encore est plutôt de luxe que de nécessité. Le voici :

Comme on n'a pas, pour donner aux *initiales* un aspect significatif, la ressource des *grandes lettres*, puisque les alphabets des langues arabes ou dominées par l'arabisme ne possèdent aucune sorte de majuscules, il est bon, pour bien marquer à l'œil la séparation des phrases, de les espacer un peu fort. Ce sera, de la part des typographes, affaire seulement de placer, après les points terminaux, un *cadrat* de plus qu'on ne fait dans l'impression de nos livres.

V.

Résumons-nous.

Aux conditions dont nous parlons, rien de moins difficile

que d'enrichir les langues musulmanes d'une pleine et correcte ponctuation, indubitable avantage dont elles sont dépourvues. Et pour faciliter aux peuples du Levant cette acquisition, il faut surtout, avons-nous dit, les prêcher par l'exemple.

Bien entendu que l'on s'abstiendra d'en risquer l'introduction dans le Coran. Par ce côté-là, rien n'est à essayer; car, de l'entière immobilité du fond résulte naturellement celle des formes. Quiconque possède un peu la science du cœur humain, ne s'en ira jamais, à la légère, se mettre aux prises avec des habitudes regardées comme sacrées. Devant la force d'inertie qu'opposent des obstacles rituels, la force de perfectionnement est contrainte de s'arrêter. Si elle les heurte pour les renverser, elle se brise.

Mais en ce qui touche aux objets réputés terrestres et libres, c'est une erreur que de croire qu'il y ait des contrées, fût-ce dans le Levant, où nulle carrière ne soit ouverte au progrès. Une manière de ponctuer analogue à celle que l'on vient ici d'indiquer, et que déjà nous avons mise en pratique sur des échantillons de prose ou de vers [1], pourrait rencontrer bientôt faveur auprès des jeunes savants dont ne sont pas dépourvues les régions de l'Islâm. Voyez surtout, mon cher ami, quel théâtre futur nous présentent les pages de leurs publications périodiques, reflets de nos journaux ou revues! Empreintes qu'elles sont déjà d'une teinte moderne évidente, ne laissent-elles pas pressentir que la classe d'hommes qui les rédige tardera peu à compléter ses emprunts dans ce que nos coutumes occidentales lui offriront de commode à imiter? Sous des souverains aussi éclairés que le sont les princes musulmans actuels, pense-t-on qu'il faille encore beaucoup de temps avant que les ateliers typographiques de Constantinople, de Boulak ou de Téhéran, se mettent à copier les méthodes des nôtres?

Au lieu de parler, agissons. Au lieu de jeter le blâme sur

[1] Sur des récits d'Ibn-Baouotah, par exemple, ou bien sur la *Cacída* d'Abou'l-Béka.

nos voisins d'Orient, tâchons de ne point le mériter nous-mêmes ! Prenons un peu de la peine que nous désirons tant voir les autres se donner. Eh, mon Dieu, oui; sachons déployer ce dont les Français font trop rarement preuve : sachons montrer de l'initiative sans impertinence.

Quiconque aura commencé par avoir raison, bien visiblement raison ; — puis aura su, sans gourmander ses frères, se mettre tranquillement à monter devant eux par les bons sentiers qu'il leur a signalés : — patience ! il finira par y être suivi.

VI.

Ici, mon cher ami, se termine au fond ma lettre; car logiquement elle est complète, puisqu'elle a touché tous les points qui en formaient le véritable sujet.

Toutefois, comme l'enchaînement régulier des idées ne pouvait manquer d'éliminer les épisodes, il m'en a forcément fait laisser de côté un chapitre incident, qui, bien qu'étranger à la matière, est d'ordinaire, quoique mal à propos, censé y appartenir. J'aurais donc tort de ne point, en manière d'appendice, en parler ici ; car autrement, maints lecteurs, se trompant sur la nature de mon silence, le prendraient pour une omission, pour un oubli.

Il s'agit de certains sigles, qui, sans être des ponctuations, y ressemblent assez tant par la forme qu'ils revêtent que par une lointaine analogie de rôle. Ces petites marques *sui generis* consistent, comme le sait tout orientaliste, dans des espèces de virgules, non pas retournées, mais renversées, c'est-à-dire qui ont la tête en bas.

Destinés à indiquer des phénomènes de phonétisme déclamatoire, qui tiennent surtout au génie des langues sémitiques et n'ont guère eu d'équivalents ailleurs [1], ces *neumes* de dic-

[1] On ne verrait à y comparer peut-être que ces modulations solennelles qui, chez les anciens Grecs, paraissent avoir été imposées en certains cas à l'orateur ou à l'acteur, et dont l'intonation lui était fournie par un joueur de flûte.

tion sont le costume d'une certaine prose poétique, à tournures cadencées, qui n'est nullement de la versification, mais un je ne sais quoi qu'on pourrait appeler « de l'emphase convenue. »

Ils ont pour but de faire ressortir les détails de toute une richesse bizarre : répétitions, amplifications, synonymies, allitérations, assonances . . . et autres balivernes. Ils sont comme les touches de l'étrange turlutaine qui produit ces innombrables cliquetis où les Arabes se sont complus à rechercher la coïncidence de jeux d'oreille et de jeux d'esprit.

Eh bien, mon cher ami, qu'irions-nous proposer de changer à cela ?

Rien du tout. C'est pour les Sémites (et les Sémitisés) une affaire de famille : il faut la leur laisser régler entre eux.

En tant que relative à certains goûts spéciaux, qu'elle fut jadis inventée pour satisfaire, la machine est irréprochable ; on ne voit donc pas de motifs pour y toucher. Seulement, qu'a-t-elle de commun avec le sujet de notre article, c'est à savoir, avec une ponctuation vraie ?

Qui dit *ponctuation* dit tout autre chose. Quand on s'est mis à en créer une, ce n'a pas été pour aider à la diagnose de tel ou tel effet artistique, mais afin de rendre plus facile l'exercice de la pensée.

Gardons-nous donc de laisser confondre avec des procédés entièrement spéciaux et techniques, qui ne concernent que le rhythme, et ne sont qu'une sorte de notation quasi-musicale, les signes, véritablement graphiques, véritablement grammaticaux, dont fait usage l'art de ponctuer.

Ceux-ci forment un ensemble de moyens mis au service de la raison. Ils sont non pas un outillage d'amusette, mais un mécanisme utile et grave, qui, destiné à tous les peuples civilisés, sans distinction de races, a pour but d'éclaircir les manifestations écrites de l'intelligence humaine.

THE CHINA REVIEW, or *Notes and Queries on the far East.* Published every two months. Edited by N. B. Dennys. July and August 1872. Hongkong, *China Mail* Office, Price : dollars 6,50 *per annum.* Un cahier petit in-4° à 2 colonnes.

M. Dennys, l'éditeur de cette nouvelle Revue, qui remplace les *Notes and Queries,* est déjà bien connu par de nombreuses publications relatives à la Chine et au Japon. *The Chinese Recorder,* autre journal périodique qui se publiait à Fou-tcheou, ayant aussi cessé de paraître, et le *Journal of the North China Branch of the Royal asiatic Society* ne paraissant plus également depuis plusieurs années, M. Dennys a pensé avec raison qu'un nouvel organe de publicité, comme celui qu'il a conçu, pourrait être utile aux études chinoises. « Les pages de sa Revue (dit-il dans son *Introduction*), comprendront les Arts et les Sciences, l'Ethnologie, les Traditions populaires (Folklore), la Géographie, l'Histoire, la Littérature, la Mythologie, les Mœurs et Coutumes, l'Histoire naturelle, la Religion, etc., de la Chine, du Japon, de la Mongolie, du Thibet, de l'Archipel oriental et généralement de l'extrême Orient. Quand la place le permettra, la Revue reproduira aussi les articles les plus importants du *Chinese Repository.* Des contributions originales en chinois, en latin, en français, en allemand, en espagnol, en italien ou en portugais, seront admises. Un grand nombre d'écrivains de réputation contribueront à notre entreprise. Des arrangements ont été pris pour avoir un choix complet de tous les journaux périodiques consacrés aux matières orientales, soit anglais, soit du continent, de façon à présenter un résumé de leur contenu dans chaque numéro de la Revue. Beaucoup d'attention sera aussi apportée au département de la bibliographie, de grands éditeurs en Europe et en Amérique nous ayant promis de nous envoyer des exemplaires des ouvrages qui traiteraient des sujets auxquels cette Revue périodique est consacrée. »

Les articles qui forment le premier numéro de la *China Review*, sont : D'abord un article en 11 pages à 2 colonnes.

du Rev. E. J. Eitel, qui est une Revue du IV[e] volume des *Chinese Classics* du D[r] Legge. T. I et II, contenant tout le *Chî-Kîng* ou « Livre des Vers, » avec des « Prolégomènes. » Hong-Kong, 1871. Le Rev. Eitel dit que le D[r] Legge, en entreprenant la traduction du *Chî-Kîng*, a exploré un « sol presque vierge; » et que quiconque aura comparé la traduction du P. Lacharme, publiée en 1830, avec le texte original chinois, acceptera le jugement de Callery[1] (cité par M. Legge dans sa Préface), qui a dit que « c'était la production la plus indigeste et la plus ennuyeuse dont la sinologie ait à rougir. » Ce jugement est plus que sévère, il est odieusement injuste. Les anciens missionnaires de Chine, en traduisant du chinois, avaient l'habitude de ne pas serrer le texte d'assez près, sans doute parce que, comme les PP. Lacharme, Amiot, de Mailla, qui avaient appris le mandchou, travaillaient sur des versions mandchoues, leurs traductions se ressentaient de cette méthode, qui ne peut donner que des paraphrases. Il convenait à l'abbé Callery moins qu'à tout autre de traiter le P. Lacharme comme il l'a fait, lui dont la sinologie pourrait à bon droit rougir. C'est lui qui a osé dire du *Dictionary Chinese and English arranged alphabetically* de Morrison : « Id unicum auctor oblitus est dicere, illam nihil aliud esse quam anglicam versionem Dictionarii tonici a Missionariis latine exarati, emendati et aucti, cujus manuscriptum exemplar præ manibus habeo. » (*Systema phoneticum*, etc., Préface, p. 80).

Voici la première strophe du premier chant du Chî-Kîng, traduit par le P. Lacharme, mise en regard de la traduction anglaise de la même strophe et du même chant, faite par le D[r] Legge. On verra si, selon l'abbé Callery et le Rev. Eitel, la sinologie a tant *à rougir* de la traduction du P. Lacharme.

Le P. Lacharme. 1733.	Le D[r] Legge. 1872.
Aves *Tsu-Kiou* in aquaticis terris mas et fœmina ambæ vices agunt suas cantando. Plenam majestatis, oris splendore et eximia virtute puellam vir sapiens matrimonio jungere gaudet.	*Kwan-kwan* go the Ospreys, On the islet in the river. The modest, retiring, virtuous young lady : For our prince a good mate she.

Il y a plusieurs années, sur la demande d'une grande entreprise de librairie, j'ai traduit du chinois tous les chants du *Chî-Kîng* nommés « corrects » (*tching*) dans l'édition impériale intitulée : *Kîn-ting Chî-tîng*, etc., en laissant de côté tous ceux des quatre sections qualifiés de *pién*, « modifiables » ou « à modifier. » J'ai fait précéder cette traduction de celle de la *Grande Préface* de Confucius, intitulée *Ta Siu*, y compris le commentaire de Tchou-hî qui l'accompagne, ainsi que de celle de la Préface même de Tchoû-hî, qui n'avaient encore été traduites ni l'une ni l'autre. Ces traductions ont été imprimées et publiées dans le IIe volume de la *Bibliothèque internationale universelle*[1] dans les premiers mois de 1870, comme le porte le titre. J'ai traduit ainsi la première strophe en question :

« Les oiseaux *Thsêou kiêou* mâle et femelle chantent en se répondant l'un l'autre.

« Ils se tiennent dans les îles que forment les divers cours d'eau.

« Une belle et vertueuse jeune fille vit dans une retraite paisible.

« Elle est recherchée avec amour par un prince sage et éclairé. »

Certainement ma traduction de 1870 est moins concise que celle de M. Legge de 1871 ; mais je la crois aussi fidèle et plus claire. Quant à la traduction latine du P. Lacharme, elle est aussi claire et fidèle; seulement, la traduction du second vers de la strophe a été omise, sans doute par la faute des copistes. Mais il n'y a pas là de quoi faire « rougir la sinologie. »

Je ne relèverai pas ici toutes les divagations du Rev. Eitel

[1] Voir aux pages 249-388. Ce volume ainsi que le premier, qui comprend une nouvelle édition de la traduction française du Rig-Véda avec notes, par A. Langlois, sont devenus la propriété de M. Maisonneuve et Cie, qui les ont mis en vente sous le titre de *Bibliothèque orientale; Chefs-d'œuvres littéraires de l'Inde, de la Perse, de l'Égypte et de la Chine*. Paris, 1872, gr. in-8° à deux colonnes.

sur la chronologie de l'histoire chinoise, qu'il reproche à M, Legge de suivre encore trop aveuglément, sur les éclipses de soleil, etc. « Pourquoi, dit-il, aucune éclipse de soleil n'est-elle mentionnée antérieurement à celle de 775 avant J. C., rapportée dans une ode du Chî-King, et pourquoi le mois, le jour et l'heure de cette éclipse ne sont-ils pas indiqués dans l'ode? En résumé, dit-il, nous ne pouvons nous empêcher de penser que cette chronologie des Odes du Chî-Kîng (donnée dans l'édition impériale citée et aussi par M. Legge) est une vraie corde de sable (*is a mere rope of sand*)! » Ce critique original qui veut réformer la chronologie chinoise ne connaît guère son histoire. Il nous dit que « les Odes du Chî-Kîng furent officiellement patronnées et encouragées par la dynastie des Tchêou (1128-255 av. J. C.) et que les gouvernants (*rulers*) de cette dynastie, qui ne régnait que sur une agglomération sans consistance d'États feudataires, faisaient occasionnellement des excursions royales pour visiter leurs chefs loyaux, comme l'empereur de la Germanie pourrait visiter les rois de la Saxe, de la Bavière et du Wurtemberg. » Il n'y a aucune analogie à établir entre les États feudataires de la Chine, sous la dynastie des Tchêou, et les royaumes de la Saxe, de la Bavière et du Wurtemberg, que la Prusse n'avait pas créés, comme les Tchêou avaient créé eux-mêmes tous les États feudataires, à commencer par celui qui les détruisit en 256 avant notre ère, et successivement jusqu'en 222 tous les autres États féodaux qui subsistaient encore.

Après ce premier, long et médiocre article de la *China Review,* vient une traduction anglaise des *Aventures d'un géant chinois* par M. H. S.; puis : *A Chinese farce,* avec une introduction par A. Lister; *Sou-tung-pô,* homme d'État et poëte qui vivait sous la dynastie des Soûng (vers 1096); extrait d'une histoire inédite de la province de Canton, par M. E. C. Bowra; la traduction d'un document officiel chinois inédit, faite par M. Wade, ministre de l'Angleterre à Pé-king (par M. H. E. Wodehouse); from Gotham (New-York) to Cathay

(Chine); *Rhymes from the Chinese*, par le Rev. J. Chalmers; *The name Hong-Kong; China's place in Philology, a Review of M. Edkin's last work*, par T. Watters; *Short Notices on New Publications; Notes and Queries on Eastern Matters.*

G. P.

Notices of sanskrit Mss. by Rajendralala-Mitra, n° 3. Calcutta, 1871, gr. in-8° (205-337 pages et un index de 15 pages).

Ce cahier termine le volume I de ces notices, qui contient en tout la description de 519 manuscrits. Chaque notice indique le titre et le contenu en anglais et en sanscrit, et donne les premiers et les derniers slokas du volume. A la fin se trouve une table systématique d'après les matières, qui contient le titre, le nom d'auteur, le nombre de pages et de slokas, l'âge du manuscrit et l'indication du propriétaire actuel du livre. On voit par là qu'un assez grand nombre de Rajas et de Babous ont communiqué les manuscrits qu'ils possèdent, et il faut espérer que leur exemple sera suivi généralement; ils ne peuvent rien faire de plus patriotique que de constater de cette façon la richesse de la littérature sanscrite, et ils assureront par cette publicité la conservation de livres qui sans cela périraient bien plus facilement. Il faut savoir gré au Gouvernement indien de cette entreprise, et à M. Rajendralala-Mitra du zèle et du savoir qu'il a mis au service de cette bonne cause.

P. S. La note ci-dessus était composée lorsque nous avons reçu à Paris le premier cahier du deuxième volume des *Notices* de M. Rajendralala-Mitra, qui montre que cette excellente publication se continue. Nous avons reçu, de plus, le second cahier d'une collection semblable que le gouvernement de Bombay fait publier et qui porte le titre : *A catalogue of sanskrit manuscripts contained in the private libraries of Gujarat, Katiavad, Kachchh, Sindh and Khandish.* Fasc. II.

Poetry, compiled under the superintendance of G. Bühler. Bombay, 1872, in-8° (135 pages). Je ne connais pas le premier cahier, qui probablement contient les manuscrits védiques. Le second cahier comprend 1,339 manuscrits, qui forment sept classes : 1° Puranas, 214 manuscrits, qui contiennent en cahiers ou en parties 41 Puranas, c'est-à-dire cinq de plus que ne donnent les listes ordinaires; 2° Mahatmyas (poésies philosophiques et mystiques), 238 manuscrits, qui représentent 78 ouvrages différents; 3° Mahabharata et Ramayana, 137 manuscrits; 4° Poëmes d'art, épiques et lyriques, et leurs commentateurs, 252 manuscrits, contenant 120 ouvrages; 5° Poésies dramatiques, 125 manuscrits, comprenant 36 ouvrages; 6° Fables, 10 ouvrages en 39 manuscrits; 7° Enfin, 7 poëmes et pièces historiques, 29 manuscrits. Le système qu'on a suivi est le même que dans les *Notices* de M. Rajendralala-Mitra. On inscrit dans une série de colonnes le titre du manuscrit en devanagari et en transcription en caractères latins, le nom de l'auteur, le nombre des feuilles, le nombre des lignes par page, l'âge du manuscrit et le nom et la demeure du propriétaire. Ce qui est remarquable, c'est que ces manuscrits n'appartiennent pas à des bibliothèques publiques, mais uniquement à des particuliers, qui ont eu le bon sens de vouloir en faire connaître l'existence, et, si cet exemple est imité dans l'Inde entière, on ne saura pas seulement tout ce qui s'est conservé de l'ancienne littérature du pays, mais on aura beaucoup contribué à la conservation de ce trésor littéraire. — J. M.

Destouri-Soukhan «la règle du langage,» ou mieux grammaire arabo-persane, écrite en persan, par Mirza Habib d'Isfahân, professeur des langues arabe et persane au Lycée impérial ottoman de Galata-Séraï. Constantinople, 1289 = 1872, 178 pages in-8°.

L'auteur, déjà connu des lecteurs du *Journal asiatique* par la version persane du *Misanthrope,* s'est donné pour tâche,

dans ce nouveau travail, de condenser et de réunir les principes et les règles des langues persane et arabe; en un mot, et comme M. Redhouse l'a fait précédemment pour la langue ottomane, de publier une grammaire persane où l'on trouverait en même temps, dans la mesure nécessaire pour la connaissance des termes arabes employés en persan, les principes sommaires de la langue arabe. Mirza Habib a pleinement atteint son but; dans un style à la fois clair, concis et élégant, l'auteur expose successivement, pour chaque partie du discours, les règles de la grammaire persane, avec leurs correspondantes arabes, et il appuie chaque définition de nombreux exemples tirés des meilleurs auteurs.

L'ouvrage se divise en deux parties: la première est toute grammaticale; la seconde, consacrée spécialement aux principes de la rédaction, offre une série importante, avec explications, de locutions, sentences et expressions proverbiales, persanes et arabes, usitées dans le langage parlé ou écrit.

On peut regretter que l'auteur n'ait pas cru devoir donner plus de développement à la partie de la syntaxe; mais cette réserve faite, on ne peut que le féliciter d'avoir doté l'enseignement de sa langue nationale d'un livre dont l'utilité et le mérite seront justement appréciés.

Belin.

Geschichte der Schrift und des Schrifttums, von Heinrich Wuttke, vol. I. Leipzig, 1872, in-8° (xxiv et 782 pages et 21 planches).

Ce premier volume, d'un ouvrage qui paraît devoir avoir une étendue très-considérable, forme une partie distincte de l'ensemble auquel il appartient et traite des origines de l'écriture, des écritures non alphabétiques et des littératures des peuples qui se servaient de ces systèmes d'écriture. L'auteur procède méthodiquement et non pas chronologiquement, c'est-à-dire il ne commence pas par les plus anciens

alphabets, dont il nous reste des traces, mais par les essais d'écriture les plus élémentaires et les plus primitifs qu'il peut découvrir, quelle que soit l'époque dans laquelle il les trouve employés. Ainsi il parle d'abord de l'emploi de marques simples comme celles dont se servent les maçons, d'entailles dans des planchettes de bois, de marques symboliques et magiques, etc.; ensuite il passe au tatouage et à ce qui y tient, au wampua des Indiens du nord de l'Amérique, aux quippos des Péruviens, aux hiéroglyphes mexicains, à l'écriture chinoise et à son rayonnement au dehors, aux hiéroglyphes égyptiens, aux cunéiformes de l'Asie moyenne, et termine par l'origine de l'alphabet propre, dont le développement historique et littéraire est réservé aux volumes suivants.

Je ne puis dans cette note entrer dans le détail des recherches et des opinions de l'auteur, encore moins les discuter. Je n'ai voulu qu'appeler l'attention sur une œuvre d'un historien érudit, ayant souvent des idées à lui et exposant ses opinions toujours franchement et sans se laisser arrêter par la crainte de blesser les convictions de qui que ce soit. J'ai lu son ouvrage avec beaucoup d'intérêt, je trouve la méthode d'exposition bonne, mais je crois qu'il a surchagé son travail en ajoutant à l'histoire des écritures celle des littératures, dont il pouvait laisser le détail à ceux qui s'occupent spécialement des langues et des littératures de chaque peuple. Ce livre est le résultat d'un travail de bien des années et sera consulté par tous ceux qui s'intéressent à ce curieux sujet. J. M.

Grammar of the Sindhi Language, compared with the sanskrit-prakrit and the cognate indian vernaculars, by Dr. Ernest Trumpp. London and Leipzig, 1872, in-8° (540 pages).

Cette grammaire est publiée aux frais du ministère de l'Inde anglaise.

JOURNAL ASIATIQUE.

AVRIL 1873.

NOTE

SUR

DEUX INSCRIPTIONS NABATÉENNES[1],

PAR M. E. RENAN.

I

La première des inscriptions dont je m'occupe, et qui fut trouvée à Um-er-Russas, a été publiée d'abord dans le recueil de la société anglaise pour les fouilles de la Palestine[2]. Le grand paléographe dont nous regrettons tous la mort prématurée, M. Lévy de Breslau, en donna une explication telle qu'on devait l'attendre d'un savant aussi distingué[3]. Malheureusement, la reproduction donnée par la société anglaise était très-médiocre, et, mal-

[1] Cette note fut remise à la rédaction du journal avant mon départ pour l'Italie (septembre 1872). Dans ce voyage, j'ai eu occasion de voir la seconde des inscriptions dont il est question ici et d'en découvrir une troisième. Je réserve la publication de cette troisième inscription pour un numéro prochain de ce journal.

[2] *Palestine Exploration Fund. Quarterly statement*, n° 6, mars à juin 1870.

[3] *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1871, 3e cahier, p. 429 et suiv. et p. 508.

gré son habileté, M. Lévy n'a pu éviter de commettre quelques graves erreurs.

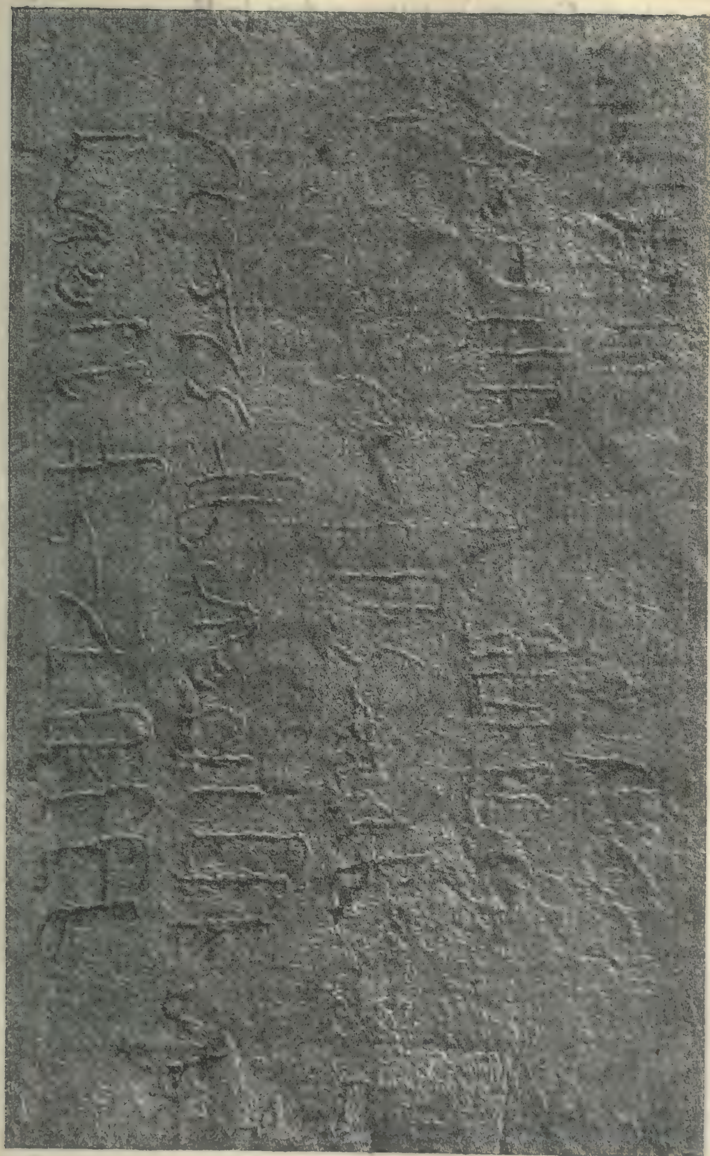
Les moyens de rectifier le *fac-simile* donné par la société anglaise nous ont été fournis par M. Clermont-Ganneau. M. Ganneau, quelque temps avant la guerre, fit parvenir un très-bon estampage du monument à M. de Vogüé, qui le déposa au cabinet du *Corpus inscriptionum semiticarum*. Depuis, M. Ganneau a bien voulu m'en remettre d'autres estampages, plus ou moins complets, au moyen desquels j'ai expliqué l'inscription, dans mon cours du second semestre de 1872 au Collége de France. C'est grâce à ces mêmes estampages que nous offrons ici une reproduction exacte du monument.

On lit avec certitude les quatre premières lignes:

דא נפש עבד מלכו
בר עבישו עסרתגא
דהעבד לה יעמרו
אסרתגא אחוהי

Les personnes qui voudront comparer cette lecture à celle de M. Lévy verront les différences qui les séparent. Pour le nom propre de la seconde ligne, M. Lévy a hésité, et, quoiqu'il ait vu la possibilité de lire *Abeisu*, il s'est arrêté à חרישו ou ערישו [1]. Nul doute que la vraie lecture ne soit عُبَيْس, diminutif du nom de عَبْس, si connu dans l'Arabie anté-isla-

[1] M. Lévy et d'autres philologues ont trop insisté sur ces finales en ו pour que j'y revienne.



mique. Ce nom se retrouve dans le Hauran, sous la forme עבישת, Ὀϐαίσατος (Waddington; *Inscr. gr. de Syrie*, n° 2364; de Vogüé, *Inscr. sém.* p. 95).

L'erreur légère de M. Lévy sur אסרתגא (deuxième ligne) vient tout entière de la mauvaise reproduction qu'il avait sous les yeux [1]. Bien excusable également est l'erreur qui l'a empêché de reconnaître le ה de לה, à la troisième ligne. Mais cette faute, qu'il ne pouvait guère éviter, a eu pour lui les plus graves conséquences, et l'a empêché de voir la construction de la phrase et l'agencement général de l'inscription.

Selon M. Lévy, en effet, la construction de l'inscription serait redondante et tout à fait inusitée en épigraphie. Il s'y trouverait deux phrases commençant toutes deux par le pronom démonstratif: *Hoc monumentum fecit Caius strategus; hoc fecit Caio stratego.* Sans parler de la différence d'orthographe, דא, דה, il y a dans cette hypothèse plusieurs impossibilités. D'abord, pour une telle explication, il faudrait נפשא et non pas נפש (voyez Palmyréniennes de Vogüé, n°s 30, 31, 32, 33, 35, 36 *a*, 36 *b*, 37, 65 et 71; Nabatéennes de Vogüé, n°s 3, 6, 10 [2] et 11). En se-

[1] M. Lévy transcrit avec raison la seconde lettre de ce mot par ס. C'est à tort que M. de Vogüé transcrit אצרתגא, dans l'inscription du musée Parent (p. 113, 114). De même, dans le mot קיסר (p. 100), il faut lire ס et non ץ. Le ץ nabatéen a la queue plus longue. En outre, la première consonne des mots σΊρατηγός, σΊρατιώτης est transcrite en palmyrénien et en talmudique par ס (Vogüé, p. 18, 20, 21 et 25).

[2] C'est par inadvertance que M. Lévy a allégué cet exemple pour

cond lieu, la répétition de עבר est tout à fait choquante. En troisième lieu, il n'est pas naturel que le nom du personnage qui élève le tombeau soit avant celui du personnage à qui le tombeau est élevé. En quatrième lieu, le nom בריעמרו est impossible; il y aurait un autre nom avant בר; et, de plus, puisque les deux personnages étaient frères, l'un ne pouvait avoir pour père Obeïs et l'autre Iamer. Enfin la lecture certaine de לח lève tous les doutes. Ces ח fermés par le bas sont une des particularités les mieux constatées de l'écriture nabatéenne. On peut s'en convaincre en consultant le recueil des inscriptions de ce genre publié par M. de Vogüé : *Syrie centrale. Inscriptions sémitiques*, Hauran, n°s 1, 2; Nabatéennes, n°s 1, 3, 4, 6, 7, 8, 10 et 11[1].

Du moment qu'on a obtenu la lecture לח, il n'y a pas d'obscurité sur la construction de la phrase. Il est clair que Iamer est celui qui a érigé le tombeau, et que le nom (au génitif) de celui qui y est enterré se compose de tout ce qui suit נפש. De la sorte, עבר n'est employé qu'une fois avec le sens de « faire ». De la sorte, enfin, l'inscription n'offre plus qu'une seule phrase, construite exactement comme le sont la plupart des phrases que nous a conservées l'épigraphie araméenne. Voir, en particulier, de Vogüé, recueil cité, inscriptions palmyréniennes, n°s 30, 31, 32, 33, 35, 63 et 71; hauraniennes, n° 1; na-

justifier l'absence de la terminaison emphatique dans notre inscription. Dans le n° 10 de Vogüé, נפש est suivi d'un génitif.

[1] Voir aussi *Mél. d'arch. orientale* du même, tableau, p. 144.

batéennes, n°s 1, 3, 6 et 10, sans parler de l'inscription du musée Parent, de celle de Bosra, publiée par M. Lévy (*Zeitschrift der d. m. G.* 1868, p. 263), et de celle dont nous nous occuperons tout à l'heure.

Il faut donc traduire ainsi l'inscription :

« Ceci est le tombeau d'Abd-Malkou, fils d'Obeïsu, le stratége, que lui a fait faire Iameru, le stratége, son frère. »

L'*aphel* de העבר n'a rien que de naturel ; le nabatéen, comme le chaldéen biblique, employait le ה dans des cas où, plus tard, l'orthographe araméenne a préféré l'א (voir n° 71 des palmyréniennes et n°s 3 et 8 des hauraniennes de Vogüé). Mais je ne me dissimule pas les objections que l'on peut élever contre le nom propre *Abd-Malkou*. On admet généralement que *Abd*, dans un nom propre, doit être suivi d'un nom de Dieu, si bien que, même dans le nom d'*Abd el-mélik*, on entend *mélik* comme un synonyme de dieu, « roi » de l'univers. J'ai de grands doutes là-dessus. Je ne crois pas que le nom עבדמלך, porté par un Couschite dans Jérémie (XXXVIII, 7; XXXIX, 16), et par un Phénicien dans la seconde inscription phénicienne de Cittium, signifie « serviteur de Dieu ». On peut faire le même raisonnement sur le nom du lévite עֹבֵד־אֱדֹם. La royauté était assez respectée dans les pays sémitiques pour que le nom de « serviteur du roi » fût un titre susceptible de devenir un nom propre. *Malkou*, dans notre inscription, est d'ailleurs probablement le nom du roi Malchus. Je regarde donc עבד־מלכו comme l'équivalent exact

de عبد المالك et comme un nom propre. Cela admis, les quatre premières lignes de l'inscription n'offrent plus une ombre de difficulté.

La cinquième ligne et la sixième, s'il y en avait une, sont presque entièrement effacées. Elles contenaient certainement la date du monument, par l'année d'un roi nabatéen, un Hartat ou un Malkou. On lit assez clairement, en tête de la cinquième ligne, בשנת; vers la fin de la même ligne, on croit voir des traces du mot לחרתת.

II

La deuxième inscription sur laquelle j'ai quelques explications à proposer a été publiée en 1851, à Naples, avec d'autres inscriptions trouvées à Pouzzoles et aux environs. Elle est maintenant au musée de Naples. Grâce à la complaisance de M. Fiorelli, directeur du Musée, j'ai pu la voir et l'examiner[1]. La reproduction qui en a été donnée en 1851 et qu'a répétée M. Gildemeister, est suffisamment exacte pour que nous puissions nous dispenser, pour le moment, d'en donner une autre. Il est singulier que ce texte important ait échappé pendant près de vingt ans à l'attention des savants qui ont créé, en ces dernières années, l'épigraphie et la paléographie araméennes. C'est M. Gildemeister, professeur à l'Université de Bonn, qui a eu l'honneur d'en tenter le premier

[1] Un moulage de cette inscription, destiné à notre cabinet du *Corpus*, et que nous devons également à l'obligeance de M. Fiorelli, nous est depuis parvenu.

l'interprétation [1]. Si cette interprétation n'est que partiellement réussie, cela tient à ce que, à l'époque où M. Gildemeister composait son mémoire, le recueil des *Inscriptions sémitiques* de M. de Vogüé n'avait pas paru ou du moins n'avait pas encore pénétré en Allemagne. M. Lévy a repris l'inscription découverte (le mot n'est pas trop fort) par M. Gildemeister, et a fait faire à l'interprétation de remarquables progrès.

Voici comme je lis le texte en question :

[ד]ה תרי גמליא די
נדבו זידו ועבדלגא
בני תימו לדושרא די
בדהנאו
[בש]נת ג לח־
[רתת מלך נבטו]

M. Lévy a très-bien vu qu'il ne manque presque rien sur la droite du monument. Il supplée [דנ]ה. Mais l'analogie des autres monuments nabatéens et la comparaison attentive de la première ligne et de la seconde portent à suppléer seulement [ד]ה. M. Lévy a vu ensuite, avec une remarquable sagacité, que la quatrième lettre visible de la première ligne et la troisième lettre de la troisième ligne sont des י [2]. La vraie construction de la phrase lui échappa d'abord; mais, dans un *Nachtrag* ajouté à son travail, il re-

[1] *Zeitschrift der d. m. G.* 1[er] et 2[e] cahier, 1869, p. 150 et suiv.

[2] La forme בני n'a rien qui doive surprendre. En syriaque aussi, בר tire ses pluriels masculins et féminins de בן. A Palmyre, les deux formes coexistaient. (Vogüé, n° 30.)

connut le tour de l'inscription, absolument analogue à celui des autres inscriptions nabatéennes, et lut en tête de la deuxième ligne le mot capital נדבו. Il ne s'exprima sur ce dernier point qu'avec doute. Je dirai, uniquement pour éclairer la controverse, que, dans mon cours au Collége de France, avant de connaître le mémoire de M. Lévy, j'avais aussi proposé et démontré la lecture נדבו.

Le tour de l'inscription est donc celui-ci :

« Ceci est . . . . que Zeïd et Abdelga, fils de Teim, ont offert à Dusarès. . . . »

La difficulté est de savoir quel était l'objet offert par ces deux personnages à Dusarès. M. Lévy lit חרי גמליא. Dans le mot גמליא, il s'obstine, après M. Gildemeister, à voir un dérivé du nom de la ville de Gamala, ce qui ne le mène à rien de satisfaisant. Je ne doute pas, pour ma part, qu'il ne faille lire les trois premières lettres תרי « les deux ». Cette lecture est confirmée par cette circonstance que les auteurs de l'offrande sont au nombre de deux.

Maintenant comment traduire le mot גמליא? C'est là notoirement un pluriel emphatique, conforme aux règles du chaldéen biblique; mais quel est le sens d'un tel mot? je l'ignore. La signification ordinaire de « chameau » n'est guère de mise ici; car de supposer que Zeid et Abdelga aient offert chacun un chameau à Dusarès, chameaux qui auraient été remisés dans les dépendances du temple en une sorte d'étable au-dessus de laquelle pouvait être l'inscription, cela est peu probable, cela est même impos-

sible à Pouzzoles. Mieux vaut, jusqu'à nouvel ordre, songer au sens de l'hébreu גמל, גמול [1], et traduire par εὐχαριστήρια [2].

Les deux dernières lettres de la troisième ligne et toute la quatrième sont pleines de difficultés. L'avant-dernière lettre de la troisième ligne est de l'aveu de tous un ד. La suivante, qui est médiocrement représentée dans la gravure, est, selon M. Gildemeister, un ו, selon M. Lévy, un י. Devant le monument ou l'estampage, on n'a pas de doute. La lettre ressemble aux י de תרי et de בני ; c'est sûrement un י final; il faut lire די.

Les deux premières lettres de la quatrième ligne sont בד ou בר. La troisième lettre est un ה. Ce qui suit est médiocrement représenté dans la gravure. La lettre qui suit le ה semble un ן. La dernière lettre est sûrement un ו ; mais la lettre pénultième est très-difficile à déterminer. C'est, ce me semble, un א médial de la même forme que les א de עבדאלגא, mais très-serré, à cause du désir qu'avait le graveur de faire tenir son dernier mot au milieu de la ligne. On obtient ainsi בדהנאו, dont je laisse l'interprétation à de plus habiles que moi. En tout cas, ces lettres ne contiennent pas le nom de Pouzzoles, comme l'avait cru M. Lévy, quoique le rapprochement de la sixième nabatéenne (די בצלחד) porte à l'idée que דהנאו soit un nom de lieu.

La restitution de la cinquième ligne est due à

[1] Cf. Gesenius, *Thes.* p. 293.

[2] M. Derenbourg propose κειμήλια.

M. Lévy. Il paraît d'abord singulier qu'une inscription gravée à Pouzzoles soit datée par les années du règne d'Arétas. Mais l'autre inscription de Pouzzoles, dont nous parlerons ultérieurement, présente la même particularité. Ces deux textes sont d'ailleurs gravés sur des dalles de marbre d'Italie, probablement de Carrare, marbre qui était, si l'on peut s'exprimer ainsi, le marbre ordinaire de Pouzzoles, celui qui se vendait chez les marbriers. Un habile praticien du musée de Naples m'a positivement affirmé ceci. Il n'y a donc pas à hésiter : les deux inscriptions dont il s'agit ont été gravées à Pouzzoles, par des Arabes qui y résidaient. On sait qu'une inscription du temps de Trajan mentionne un *librarius arabicus* [1]. L'écriture que traçait ce *librarius* n'était autre chose que celle dont nous nous occupons en ce moment.

M. Gildemeister a bien recueilli les faits qui établissent le séjour des Nabatéens et des Orientaux en général à Pouzzoles. Nous n'y insistons pas.

P. S. Ainsi que je l'ai dit, en recherchant avec M. Fiorelli la petite inscription de Zeid et Abdelga, j'ai rencontré dans les dépôts du musée de Naples une autre inscription nabatéenne, beaucoup plus grande et plus monumentale, également trouvée à Pouzzoles et gravée sur marbre d'Italie. Je publierai bientôt cet important monument. Je rechercherai alors l'âge des deux inscriptions, que je crois antérieures à l'ère chrétienne et contemporaines de Pompée et de César.

[1] Orelli, n° 825. Cf. Henzen, p. 83, et *Mém. de l'Acad. des inscr.* 1re série, t. L, p. 316, 317.

L'INSCRIPTION DE DIBON,

TRADUITE ET ANNOTÉE

PAR M. CH. BRUSTON.

Voici la traduction de ce remarquable document. Nous la donnons sous forme de distiques et de tristiques, parce que le parallélisme des membres nous paraît évident en plusieurs endroits et, en général, aussi régulier que celui des écrits poétiques des Hébreux.

I. Lignes 1-4.

Je suis Mésha, fils de Camosgad, roi de Moab, le Dibonite. | Mon père a régné sur Moab trente ans, et moi j'ai régné après mon père. | Et j'ai fait ce haut-lieu à Camos dans Qorkha [2], | dans [la cité de Mé]sha [1], parce qu'il m'a délivré de tous les envahisseurs [3], et qu'il m'a fait voir tous mes ennemis humiliés [4]. |

II. Lignes 4-7.

O[mr]i fut roi d'Israël [1], et il opprima [2] Moab pendant longtemps, vu que Camos était irrité contre son [pa]ys. | Et son fils lui succéda, et il dit, lui aussi : « J'opprimerai Moab. » | C'est de mon temps qu'il parla [ainsi] [3], et je l'ai vu humilié, lui et sa maison [4]. | Et Israël a péri d'une ruine éternelle [5]. |

III. Lignes 7-10.

Et Omri conquit le [pay]s de Madeba, et il y demeura[1]. . . . . . les jours de son fils, quarante ans, et Camos y [est revenu][2] de mon temps. | Et j'ai construit Baal-Meon, et j'y ai fait le *fossé* (?), et j'ai [construit][3] Qiriathaïn. |

IV. Lignes 10-14.

Et les hommes de Gad habitaient dans le pays d'[Ataro]th depuis très-longtemps[1]; et le roi d'Israël s'était construit Ataroth. | Et j'attaquai[2] la cité et je la pris. | Et je tuai tout le [peuple][3] de la cité, spectacle à Camos et à Moab. | Et j'emmenai de là l'ariël Dodo[4], et je le traînai devant Camos et Querioth[5]. | Et j'y fis habiter les hommes de Sharon et les hom[mes] de Makharath[6]. |

V. Lignes 14-18.

Puis Camos me dit : « Va, prends Nebo sur Israël. » | [Et je] marchai de nuit, et je l'attaquai depuis le lever de l'aurore jusqu'à midi. | Et je la pris et je la tuai tout entière, sept mille [hommes. | Et je[1] . . . . . .] les dames et les filles, car je les avais vouées à l'Asthar de Camos[2]. [|] Et je pris de là les [va]ses (?)[3] de l'Éternel, et je les traînai devant Camos. |

VI. Lignes 18-21.

Or, le roi d'Israël avait construit Iahats, et il y habitait quand il me faisait la guerre. | Et Camos le chassa de devant [ma] face[1]. Je pris de Moab deux cents hommes, toute son élite[2]. | Et je la dirigeai contre Iahats, et je la pris, | pour ajouter à Dibon. |

VII. Lignes 21-26.

C'est moi qui ai construit Qorkha, le rempart des forêts et le rempart des . . . . .[1] | Et c'est moi qui ai construit ses

portes, et c'est moi qui ai construit ses tours. | Et c'est moi qui ai construit le palais royal ; et c'est moi qui ai fait les réservoirs de l'aq[ued]uc[2] au milieu de la cité. | Or, il n'y avait point de puits[3] au milieu de la cité, à Qorkha; et je dis à tout le peuple : « Faites-vous chacun une citerne[4] dans sa maison. » | Et c'est moi qui fis creuser le canal[5] pour Qorkha par les pri[sonniers] d'Israël. |

VIII. Lignes 26-31.

C'est moi qui ai construit Aroër, et c'est moi qui ai fait la chaussée contre l'Arnon[1]. [|] C'est moi qui ai construit Beth-Bamoth, car elle était en ruines[2]. C'est moi qui ai construit Betser, car je m'en [emparai avec][3] cinquante hommes de Dibon, car tout Dibon était soumis. | Et c'est moi qui ai [établi] cent [princes] (?) dans les cités que j'ai ajoutées au pays. | Et c'est moi qui ai construit. . . . . . . .et Beth-Diblathaïn | et Beth-Baal-Meon, et j'y ai porté les [statues de Camos, dieu (?)] du pays[4]. |

IX. Lignes 31-33.

Et Khoronaïn, B. . . . . . . y habitait, et. . . . .[1] et Camos me dit : « Descends, attaque Khoronaïn. » | Et je. . . . .[2] [et] Camos y [est revenu] de mon temps[3], et sur. . . . . . | Et je . . . .[4]

I. Lignes 1-4.

1. Qorkha signifie proprement *calvitie.* La colline qui portait ce nom, probablement la plus élevée des deux éminences qu'on voit encore à Dibon, devait donc, à l'origine, être une hauteur nue ou aride et offrir peut-être quelque ressemblance avec le célèbre coteau, voisin de Jérusalem, qui se nommait Golgotha, c'est-à-dire le *crâne.*

2. La fin de la troisième ligne est mutilée. On a

proposé deux restitutions : ב[מת מ]שע, *le haut-lieu de Mésha*, et ב[מת י]שע, *haut-lieu de délivrance.*

La première n'est pas admissible, et pour plusieurs raisons. D'abord ce détail est insignifiant, sans portée, interrompt la marche régulière de la phrase et le développement naturel de la pensée, ne se rattache enfin qu'avec peine à ce qui précède. Ensuite, comme il s'agit ici d'un objet spécial et unique en son genre, qui se serait nommé *le haut-lieu de Mésha*, il aurait fallu l'article הבמת מ. (Voy. Gramm. de Gesenius, § 110, 2, b.) Enfin, ce sanctuaire n'aurait pu recevoir un pareil nom qu'après sa fondation; il n'est pas vraisemblable que, dès l'érection de la stèle, Mésha ait ordonné qu'on l'appelât ainsi, ni surtout qu'il se soit servi, dans son inscription, d'une expression qui indiquerait qu'on avait l'habitude de le désigner sous ce nom.

La seconde restitution, *haut-lieu de délivrance*, est beaucoup plus séduisante, surtout à cause des mots qui suivent : *parce qu'il m'a délivré*, qui indiquent la raison pour laquelle le roi de Moab aurait ainsi appelé ce haut-lieu. Malheureusement, le substantif ישע ne se retrouve pas dans le reste de l'inscription, et il semble plus naturel de restituer un nom qui se lit plusieurs fois dans le texte, comme celui de Mésha, qu'un mot qui n'y paraît point.

Je lis donc ב[קר מ]שע et je suppose que Korkha était, à Dibon ou près de Dibon, *la cité de Mésha*, comme Sion était, à Jérusalem, *la cité de David*. Le moabite קר est équivalent à l'hébreu עיר *cité*. On peut

cependant opposer une objection assez sérieuse à cette conjecture : c'est la barre verticale qui précède, et qui, dans mon hypothèse, ne devrait se trouver qu'après *Mésha*. Mais il faut observer qu'il y a plusieurs irrégularités dans l'emploi de ces signes. Ainsi, il devrait incontestablement y en avoir un, à la ligne 7, après עלם, pour marquer la fin, non-seulement de la phrase, mais du § 2 tout entier; et cependant il n'y en a pas. A l'inverse, il y en a un à la fin de la ligne 20, où il est inutile, puisque la phrase n'est pas terminée. M. Ganneau en a jugé ainsi; car il l'a supprimé dans sa transcription en caractères carrés. De même, à la ligne 30, le trait vertical aurait dû être placé après Beth-Baal-Meon et non après Beth-Diblathaïn. Il est arrivé, dans ces trois passages, que le lapicide, croyant être parvenu à la fin de la phrase, a taillé un trait vertical plus tôt qu'il ne devait. Une fois, à la ligne 21, il en a taillé un second à l'endroit où la phrase se termine réellement. Les deux autres fois, il a négligé de le faire. Je suppose qu'il a commis la même erreur à la fin de la ligne 3, et la même négligence au commencement de la ligne 4. Cette conjecture a l'avantage de donner un membre parallèle au précédent, qui, sans cela, demeurerait isolé; ce qui n'est peut-être pas sans exemple, mais est du moins très-rare dans l'inscription.

3. Puisque la lecture שלכן paraît certaine, je considère ce mot comme le pluriel de שָׁלָךְ (*celui qui se précipite*), qui est, en hébreu, le nom d'un oiseau

aquatique, d'une espèce de pélican, ainsi nommé parce qu'il *se précipite* du haut des rochers dans l'eau pour prendre les poissons. En grec, *καταῤῥάκτης*. (Voir Gesenius, *Thesaurus*.)

Il s'agit ici de princes étrangers qui avaient opprimé les Moabites. Ces envahisseurs sont, en premier lieu, le roi d'Israël, puis le roi qui s'était emparé de Khoronaïn et dont le nom commençait, à ce qu'il semble, par un B (l. 31), peut-être aussi le roi de Juda et le roi d'Édom, qui marchèrent avec le roi d'Israël contre le roi de Moab (cp. II *Rois*, III). Nous voyons par là que l'inscription est fort incomplète et qu'il ne nous en reste que le commencement. Mésha déclare, en effet, qu'il a fait ce haut-lieu à Camos, parce qu'il l'a délivré de *tous* les envahisseurs et lui a fait voir *tous* ses ennemis humiliés. Il est donc naturel de supposer que, dans la suite de l'inscription, il énumérait successivement *tous* ces rois, ou du moins les principaux d'entre eux. Puisque ce qui nous reste de l'inscription ne parle que d'Omri ou de ses successeurs et s'arrête au moment où il commence à être question de ce mystérieux B.... qui habitait à Khoronaïn, c'est qu'évidemment l'inscription est mutilée et devait être beaucoup plus longue. D'ailleurs, ce qui reste des dernières lignes ne permet guère de supposer que ce fût là la fin. Qui sait si des fouilles entreprises à Dibon n'amèneraient pas la découverte de la suite de l'inscription?

4. ראה ב' est un hébraïsme fréquent dans les

Psaumes (LIV, 9, etc.) et qui signifie « se réjouir de voir quelqu'un humilié, confondu, vaincu. »

II. Lignes 4-7.

1. Comme le verbe manque, il vaudrait peut-être mieux considérer ces mots : *Omri, roi d'Israël*, comme une sorte de titre indiquant que, parmi tous ces ennemis, il va d'abord être question des Israélites et de leur roi.

2. Piël de la racine ענו = l'hébreu ענה qui avait lui-même primitivement une forme semblable, comme le prouvent les dérivés ענוים, *les débonnaires*, et ענוה, *humilité*.

3. Ce passage est si facile qu'il y a lieu de s'étonner qu'il ait été, en général, si étrangement interprété. Les uns ont supposé que le mot effacé à la fin de la ligne était *Camos*, et ils ont traduit en conséquence : *Camos a parlé de mon temps*. Seulement, on ne voit pas ce qu'il a dit. D'autres ont pris אמר pour la première personne du futur hiphil de מרר, sous prétexte que le verbe qui précède et celui qui suit sont également à la première personne; et ils ont traduit, en supposant sans doute que le mot qui manque était לה, *à lui*, et en mettant ces paroles dans la bouche du fils d'Omri, c'est-à-dire d'Akhab : « Je l'abreuverai d'amertume tant que je vivrai. » Mais le mot qu'on a traduit par « tant que je vivrai » ne supporte guère un pareil sens; il y a dans le texte : « en mes jours, » c'est-à-dire « de mon temps. » De plus, la barre verticale qui précède indique évi-

demment que le discours d'Akhab est terminé et que Mésha reprend la parole. Cette interprétation donne d'ailleurs une redondance inutile et fastidieuse : « J'opprimerai Moab, tant que je vivrai je le tourmenterai; » sans compter qu'Akhab ne pouvait guère tourmenter Moab après sa mort, et qu'on lui fait dire, en traduisant ainsi, une étrange naïveté.

Nous supposons donc que le mot effacé est כֵּן « ainsi. » On voit encore à la fin de la ligne le trait principal du ꓘ. Mésha indique par ces paroles qu'il était contemporain d'Akhab, mais qu'il commençait sa carrière lorsque Akhab terminait la sienne.

4. La maison d'Akhab, c'est évidemment sa dynastie, c'est-à-dire Ochosias et Joram, qui régnèrent successivement après lui. Puisqu'il a vu leur ruine, Mésha a donc survécu à Joram, qui fut, comme on sait, tué par Jéhu en 884. La stèle n'est donc pas antérieure à cette date, et il est à croire qu'elle fut érigée au moins quelques années plus tard.

5. Les défaites successives d'Akhab, qui fut battu par Ben-hadad II, roi de Syrie, et blessé à mort dans la bataille, de Joram et de Jéhu, qui furent vaincus par Hazaël, la perte des provinces transjordaniennes que les Syriens conquirent sur Jéhu, abaissèrent si profondément le royaume d'Israël, qu'il était permis aux Moabites de croire qu'il ne s'en relèverait jamais.

On est étonné de ne pas trouver à la fin de ce paragraphe le trait vertical qui marque la fin des

phrases. Nous avons expliqué plus haut (I, note 2) cette négligence du lapicide. Quoi qu'il en soit, le sens de tout ce passage est trop clair pour que nous soyons tenté un seul instant de joindre cette phrase à la suivante.

III. Lignes 7-10.

1. La lacune est trop considérable pour qu'on ose proposer une restitution; M. Ganneau a seul entre les mains les documents nécessaires pour cela. En tenant compte des données chronologiques fournies par la Bible, je vois deux moyens de combler cette lacune : ou bien en faisant rentrer dans la même phrase les mots qui la précèdent et ceux qui la suivent, et en suppléant Israël, ou Jéhovah ou un nom d'homme avec עד אחר : « Et [Jéhovah] y demeura [jusqu'après] les jours de son fils, pendant quarante ans; » ou bien en formant deux phrases distinctes et en suppléant, par exemple, [בחיה | ואשאלה מ[ימי, ou quelque chose d'analogue :

« Et il y demeura [pendant sa vie.

« Mais je le revendiquai dès] les jours de son fils, pendant quarante ans. »

Cette division en deux phrases nous paraît plus probable; mais encore une fois, il est impossible de rien affirmer.

2. Je restitue à la fin de la ligne 8 וישב de la racine שוב, *retourner*.

3. Il faut évidemment lire à la fin de la ligne 9 : [וא[בן.

IV. Lignes 10-14.

1. La ville d'Ataroth avait été donnée à la tribu de Gad par Moïse (*Nombres*, XXXII, 34), environ 600 ans auparavant.

2. Il n'est pas nécessaire de recourir à la 8e conjugaison arabe pour expliquer la forme הלתחם. C'est tout simplement un *hithpaïl* avec transposition du ת après la première radicale, comme dans les racines commençant par une sifflante. Le ל semble avoir eu une certaine affinité avec le ש : cp. כשדים et Χαλδαῖοι. D'après les assyriologues les plus compétents, M. Oppert, par exemple, en Assyrie, les racines verbales qui commencent par une sifflante changent dans certains cas, en particulier au *hithpaïl*, cette sifflante en *lamed*.

Au lieu du *hithpaïl*, on emploie en hébreu le *niphal :* נלחם. Mais ces deux conjugaisons ont la plus grande analogie; elles ont l'une et l'autre le sens réfléchi. On pourrait les rendre très-exactement en traduisant : « Je m'attaquai à la cité. »

3. M. Ganneau propose de lire גוי. Si la dernière lettre est un נ, c'est en effet presque le seul mot possible, bien qu'on pût songer aussi à גלה, *les exilés* ou *les captifs*. Si c'était un ה, il faudrait probablement lire [ה[עם; ce qui donne le même sens.

4. Dans une communication récente à l'Académie des Inscriptions, M. Ganneau a fait connaître qu'il était parvenu à lire sur son grand estampage אראל דודה. Le nom de Dodo se trouve plusieurs fois

dans la Bible sous une forme légèrement différente (II *Sam.* XXIII, 9, 24; *Chron.* I, XI, 12, 26); et *ariël* (lion de Dieu) veut dire un « héros » (voy. II *Sam.* XXIII, 20). Il est remarquable que, dans ce passage, ce mot écrit, comme dans l'inscription, avec orthographe défectueuse, est appliqué précisément à deux héros moabites.

5. סחב signifie moins « traîner » que « déchirer en traînant. » Dodo fut donc mis en pièces devant Camos. Cela n'a rien d'étonnant. David n'avait-il pas jadis « mesuré les Moabites au cordeau, en les faisant coucher par terre, deux cordeaux à mettre à mort et un cordeau entier à laisser vivre? » (II *Sam.* VIII, 2).

6. Saron était probablement quelque plaine voisine : שרן (pour ישרן) signifie *plaine.*

Makharath doit être Machéronte (près d'Ataroth, au nord), célèbre par la décapitation de Jean-Baptiste.

Toutes les autres villes dont il est question dans l'inscription sont connues par la Bible. On peut consulter, pour leur situation, les cartes de Palestine et les dictionnaires spéciaux, en particulier le *Realwörterbuch* de Winer.

V. Lignes 14-18.

1. Nous proposons de combler ainsi la lacune : [ואחיה | שא] ou quelque autre verbe analogue : « Je fis vivre, » c'est-à-dire, « je sauvai la vie » aux femmes, etc.

2. Je tiens de M. Ganneau lui-même qu'il est parvenu à lire sur son grand estampage החרמתיה. Il y avait évidemment dans le texte | החרמתיהן.

3. M. Clermont-Ganneau a proposé de lire [כ]לי, « les vases de Jéhovah. » M. Oppert préfère [ענ]לי, « les veaux, » et il a peut-être raison; seulement il a tort de traduire : « les veaux de Jéhu; » le nom de Jéhu s'écrit par un א à la fin, tandis qu'il y a un ה.

Il n'y aurait rien d'étonnant à ce que Jéhovah eût été adoré à Nebo sous la forme d'un veau, puisque un culte semblable lui était rendu à la même époque par les Israélites à Dan, à Béthel et peut-être a Béer-séba (I *Rois*, XII, 28, sq.; II *Rois*, X, 29, etc.; *Amos*, VIII, 14). La seule difficulté, c'est qu'il y aurait eu deux veaux à Nebo, tandis qu'il n'y en avait qu'un à Béthel et à Dan. Faudrait-il supposer qu'il y avait plusieurs sanctuaires et un veau seulement dans chaque sanctuaire ?

VI. Lignes 18-21.

1. Lisez [מפ[ני (Nöldeke) ou [מפ[ניה (Ganneau), « de ma face » ou « de sa face. »

2. Littéralement « toute sa tête. » Les commentateurs de l'inscription ont entendu par là, généralement, toute la « noblesse » de Moab. Mais il serait bien étonnant que toute la noblesse d'un pays se fût engagée à la fois dans une entreprise si téméraire, et que le roi, non-seulement y eût consenti, mais en eût eu lui-même la pensée et en eût pris l'initiative. ראש signifie « ce qu'il y a de mieux; » ici, na-

turellement, ce qu'il y a de mieux en fait de soldats, c'est-à-dire « l'élite » de l'armée. C'est du moins ce qui nous paraît le plus probable.

VII. Lignes 21-26.

1. Il y a là un mot incertain que M. Clermont-Ganneau croit pouvoir lire עפן et traduire par « oiseaux » ou « feuillages. » Mais ces deux interprétations sont également inadmissibles; la première, parce que le mot qui signifie « oiseau » en hébreu est un collectif qui n'a pas de pluriel; la seconde, parce qu'il faudrait dans le texte עפאן ou עפין (voir Gesenius, *Thesaurus*). La lettre qu'on a prise pour un ᶉ (פ) ne serait-elle pas un ᶉ (נ), et ne pourrait-on pas traduire : « le rempart des fontaines? » On comprend qu'il n'était pas moins important de protéger les « sources » que les « bois » qui entouraient Qorkha. Il est vrai qu'en hébreu, quand עין signifie « source, » il fait au pluriel עינות; mais il pouvait en être autrement en moabite.

2. On a traduit souvent : « C'est moi qui ai fait les prisons des hommes. » Expression étrange! comme si l'on faisait des prisons pour autre chose! D'ailleurs, jamais un roi ne s'est vanté d'avoir fait bâtir des prisons. Ensuite, si l'auteur de l'inscription avait voulu parler de prisons, il aurait dû employer le verbe בנה, comme il l'a fait partout où il est question de constructions. Enfin, il ne s'agit pas seulement d'expliquer tant bien que mal ce qui précède la lacune; il faut tenir compte de la lacune elle-

même, qui paraît être de trois lettres, quatre au plus, et du fragment de mot qui la suit. Si nous considérons, en outre, qu'il est question, dans ce qui suit immédiatement, de puits, de citernes, d'un canal, nous conclurons presque invinciblement que le mot dont il nous reste la fin devait être [מ]ין, « eau, » et que celui qui précédait et dont il ne nous reste que le commencement devait signifier quelque chose comme « conduite » ou « distribution. » Je propose donc de lire אש[ר ת מ]ין ou אש[ר המ]ין, « l'effusion d'eau, » c'est-à-dire « l'aqueduc » ou « le château d'eau ». Les « prisons » deviennent tout naturellement des « écluses » ou des « réservoirs. » (Voir *Nomb.* XXI, 15; *Josué*, X, 40; XII, 8; *Deut.* III, 17, etc.).

3. Il nous semble que le premier בר doit signifier « puits » et le second « citerne. » Nous proposons même de lire le premier *Ber* et le second *Bor.* En tout cas, le roi ne pouvait forcer chacun des habitants à faire un puits dans sa maison, s'il n'y avait pas d'eau. Il leur ordonna donc de faire des « citernes, » parce qu'il était impossible de trouver des sources en creusant, c'est-à-dire d'avoir des « puits; » et il amena l'eau par un canal.

4. Pour expliquer la forme מכרתת, qui ne peut guère signifier autre chose que le « canal » qui conduisait l'eau à Qorkha, il faut admettre qu'elle dérive de la racine כרת, « couper. » Il devient alors très-vraisemblable que le verbe qui précède se rapporte à la même racine. Il faut supposer que les Moabites l'employaient dans le sens de « creuser, » au lieu de

כרה, de même qu'ils disaient עני au lieu de ענה, במת au lieu de במה, etc. Si cela était, ils avaient l'avantage d'éviter la confusion qui résulte, en hébreu, des deux significations entièrement différentes de כרה, 1° « creuser, » 2° « acheter, préparer un repas. » Remarquons encore que כְּרִית était le nom d'une vallée et d'un torrent de Palestine (I *Rois*, xvii, 3).

5. Mésha fit creuser ce canal par les prisonniers israélites qu'il avait faits dans les précédentes guerres.

Nous avions pensé d'abord à lire simplement בא[ש], « par les hommes » d'Israël. Mais comme la lacune paraît supposer plus d'une lettre, nous préférons maintenant restituer אְ[חֻזֵי]יש', « les prisonniers d'Israël, » ce qui donne aussi un sens bien plus satisfaisant (cp. *Ps.* LVIII, 1; *Nomb.* XXXI, 30, etc., et l'éthiopien አኁዝ [prononcez *ekhoûz*] « captif »).

VIII. Lignes 26-31.

1. Nous croyons qu'il s'agit ici d'une digue. Il est vrai que le mot מסלה désigne généralement en hébreu une « route. » Mais qu'est-ce qu'une route dans une rivière? Le sens de la racine סלל, « élever, accumuler, » et de la plupart de ses dérivés se prête d'ailleurs parfaitement à notre interprétation; cp. surtout le *hithpoel* « résister, » qui veut dire « s'opposer. » Le mot en question signifie lui-même moins une route qu'une chaussée, en anglais *high-way*. De là à l'idée de « digue, » il n'y a pas loin.

2. Je lis עצ[רתי בה בא]ש (cp. I *Samuel*, IX, 17). C'est la phrase qui suit qui m'a mis sur la voie de

cette restitution et qui me paraît la justifier, autant du moins qu'une conjecture peut être justifiée. Dibon appartenait donc à Mésha et n'avait peut-être même jamais été envahi par les Israélites. Nous aurions déjà pu le conclure de la fin du § 6, où il est dit que Mésha ajouta au territoire de Dibon sa nouvelle conquête Jahats. Nous ne comprenons pas comment M. Clermont-Ganneau a pu traduire : « afin que » tout Dibon fût soumis. Jamais כי n'a signifié « afin que. »

3. Je propose de lire : מל[אתי יד שרן]מאת (cp. *Exod.* XXVIII, 41 ; XXIX, 9, etc.). Mais je ne puis pas dire que cette restitution me satisfasse entièrement. On pouvait proposer aussi מל[כתי שרן] en supposant que le *piël* avait le même sens que le *hiphil* en hébreu : « J'ai fait régner cent princes. » Mais tout cela est bien hasardé.

4. Je restitue ainsi : מ[צבת כמש אלהי]הארץ. J'avais pensé d'abord à מזבחת et je traduisais : « J'y ai élevé les autels de Camos, » etc. Mais le verbe נשא ne convient pas à ce substantif.

IX. Lignes 31-33.

1. Lacune de plusieurs mots.

2. Le sens général des mots qui manquent en cet endroit devait être que Mésha attaqua Khoronaïn et la prit.

3. Voyez pour cette restitution le § 3. Nous lisons : וישב ב[ה] de שוב.

4. Ce n'est évidemment pas là une fin. Je crois

que l'inscription devait être beaucoup plus longue, et j'en ai donné les raisons plus haut (voir § 1, note 2).

Il y aurait encore bien des observations à présenter sur le contenu de cette inscription; mais je n'ai voulu toucher que les points qui ne me paraissaient pas suffisamment étudiés et sur lesquels j'ai pensé pouvoir jeter quelque lumière.

Orléans, le 2 mai 1872.

UN COMMENTAIRE SAMARITAIN INCONNU,

DEUXIÈME APPENDICE

A LA CHRONIQUE SAMARITAINE[1],

PAR M. AD. NEUBAUER.

La bibliothèque Bodléienne, dont les trésors scientifiques s'augmentent toutes les fois qu'une occasion favorable se présente, a acquis dernièrement un fragment d'un commentaire inconnu, croyons-nous, sur *Genèse*, I à XXVIII, 10, composé par un Samaritain en l'année 445 de l'hégire = 1053. Si nous ne nous trompons, ce commentaire est l'un des premiers qui aient été faits dans la petite secte que nous connaissons sous le nom de *Samaritains;* en effet, l'auteur anonyme, comme nous le verrons dans la suite, ne cite aucun devancier. Ce commentaire, à en juger d'après notre fragment, n'a aucune valeur ni pour l'exégèse, ni pour la grammaire, ni même au point de vue de la controverse contre les rabbanites, et nous n'en publions des extraits qu'à cause de l'intérêt qu'il pourrait présenter pour l'histoire de la littérature des Samaritains. Mais avant de parler du commentaire lui-même, nous voulons,

[1] Voyez *Journal asiatique*, 1869, t. II, p. 385 et suiv.

selon l'usage, donner la description du ms. opp. add. 4°, 99.

Il est écrit en beaux caractères arabes, à l'exception des versets du Pentateuque, auxquels le commentaire se rapporte, qui sont en caractères samaritains. Il y a pour l'arabe quelquefois abondance et d'autres fois omission des points diacritiques; les points-voyelles sont assez souvent marqués, mais pas toujours avec régularité. Mentionnons une seule particularité pour les lettres : le س est pourvu de trois points au-dessous de la lettre. La copie du ms. fut achevée en l'année 749[1] de l'hégire = 1348. Au commencement du ms. se trouvent deux liturgies samaritaines, dont la première porte en tête : على سبت (?) الموسم بالصام التو(?) كاتبه سلامه هكهن هلوى; elle se compose de vingt-deux lignes et commence : [Samaritan text]

La seconde, qui consiste en huit lignes, porte la suscription suivante : [Samaritan text]; elle commence par les mots suivants : [Samaritan text]

[1] En voici l'épigraphe : تجز نصف السفر الاول من شرح التوراة المقدّسة على محضرها السلام بحمد الله تعالى وكرمه فى سادس شهر شعبان المكرم سنة تسع واربعين وسبع ماية يتلوه فى الجزء الثانى من ويصا يعقب مبار شبع.

Sur la feuille 2 *b*, il y a une note en arabe sur une famine à Naplos en 1242 de l'hégire = 1826. A la fin du ms. on lit les noms des possesseurs du volume, noms que nous n'avons pu déchiffrer qu'en partie; les voici : بنيمين بن عبد الله اللوى الاسرائلى اليوسفى النسب الموسوى المذهب [illegible], et d'autres membres de cette famille.

L'introduction du commentaire lui-même commence, comme il est d'usage chez les auteurs musulmans, par un morceau en prose cadencée à la louange de Dieu et de la loi de Moïse; le début de cette introduction manque. A la suite de ce morceau, l'auteur donne sa préface, que nous reproduirons intégralement. Voici le résumé des faits historiques qui y sont contenus. Un certain Abou 'l-Ḥassan Daûd, fils d'ʿAmrân, fils de Levi, arriva à Jérusalem en l'année 445 de l'hégire = 1033, et y vit un commentaire très-étendu sur le Lévitique fait par notre anonyme; celui-ci fut prié par Abou 'l-Ḥassan d'en faire un résumé à l'usage de son jeune fils Abou-Saïd Levi. Notre auteur ne put se rendre immédiatement au désir d'Abou 'l-Ḥassan, et composa plus tard le commentaire dont un fragment est contenu dans notre ms.

Nous ne pouvons pas dire avec certitude si le jeune homme Abou-Saïd est identique avec le célèbre traducteur du Pentateuque, à l'œuvre duquel M. de Sacy a consacré un mémoire détaillé[1]. Cette

[1] *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XLIX, p. 1 à 149.

traduction, comme on le sait, a été en partie publiée par M. Kuenen[1]. La date de 1070 A. D., que le P. Le Long[2] assigne à Abou-Saïd sans indiquer sa source, s'accorderait assez avec la date de la composition de notre commentaire. Il est vrai qu'Abou-Saïd porte, dans la préface que nous publions, l'épithète de Levi, épithète qu'on ne trouve pas dans les mss. de la traduction du Pentateuque; mais on voit par la chronique samaritaine que nous avons publiée autrefois, que cette épithète est d'un usage banal chez les Samaritains. Ce qui nous induit surtout à croire qu'Abou-Saïd, le traducteur, est postérieur à notre auteur, c'est que sa traduction n'est jamais citée dans le commentaire. En effet, les quelques passages d'une traduction arabe cités dans le corps du commentaire, ou à la marge du ms., ne s'accordent nullement, comme nous le verrons, avec celle d'Abou-Saïd.

Voici le texte de la préface :

امّا بعد فانّه لمّا وصل سيّدى الشيخ الفاضل ابو الحسن
داود بن عمران بن لوى حرسه الله الى المقدس المحروس
حاجًّا وزائرًا فى شهر تشرى الموافق من شهور العرب لجمادى
الآخرة من سنة خمس واربعين واربع مائة ووقف على بعض

[1] *Libri Geneseos* (1851), *Exodi et Levitici* (1854), *secundum Arabicam Pentateuchi Samaritani versionem ab Abu-Saïdo conscriptam*, publiés par M. A. Kuenen à Leyde.

[2] *Bibl. sacra*, p. 541 et 592.

ما علّقته فى تفسير سفر ويقرا رأى الكلام فيه متّسعًا لاشتماله
على اقوال العلماء والمصنّفين والمتقدّمين والمتأخّرين من
طايفى القرّائين والربّانين معما ان[ضاف] الى ذلك من زيادة
واعتراض وجواب وانفصال وما لحق به من ذكر ما سنح
لى مما لم يوجد له من الغير ذكر ومن تعقّبٍ لقول او
نصرة لم يحصُل له فيهما فكر: رغب [1] فى عمل ما هو اخصر
منه يشتمل على تفسير كل التوراة يكون هذا التفسير برسم
ولده ابى سعيد لوى (ابقاه الله وانماه وثبّته واحياه
واعزّه ولا ابتره) بكون البنية [2] فيه فى الاكثر ذكر ما اراه
قطعًا وما اجيز كونه ممكنًا محتملاً وغلق ذلك بالاكثر لانّه
مع كثرة الخلف [3] وذهاب الناس فى ما تضمنته التوراة من
الشرائع والاخبار الى الطرق المتباينة يصعب خلاص ما
يعتمد من التفسير من حكاية بعض ذلك بل قد يكون فيما
يحكا تكميلا للغرض بنصرة ما ينصر وتبيينًا لمزيّة قول على
قول واظهارًا لقوّة مذهب على مذهب ورفعًا بشبهة لعلّها
تعترض نفع كثير له فى الغرض المقصود اليه. وآثر (ادام
الله حراسته) كون هذا التفسير مكملاً بترجمة الفواسيق [4]

[1] فرغب ?
[2] النيّة ?
[3] Ms. الحلق.
[4] C'est la traduction de הפסוקים.

الى العربية وبايراد شىء من اللغة العبرانية فى المواضع المحتاج الى ذكر ذلك فيها على وجه الاختصار ايضا بحيث يكون المذكور منها ما يتعلّق بذكر الموضع من دون الاتّساع فما خرج عنه الّا ان تدعو الى ذلك ضرورة وان لا اخلّيه من التنبيه على امور عقلية ومسائل كلامية ليحصّل الانتفاع به من وجوه فيصلح لمن يبتدأ[1] علمًا من العلوم الدينية من المتوسّطين ولمن لا يرتضى بذلك من المتقدّمين فيتدرّسه هذا الولد الميمون الناصية تدرّسًا يلهيه عمّا سواه مما قد تقلّ عائدته ان لم يذهب فائدته. وواقفتْ هذه الرغبة منّى اشغالاً قد يحول مثلها بين الانسان وبين ما يريده من اجابة هذه الطلبة وقد عرف (ادام الله نعماه) معانية بعضها وانّ التخلّف عمّا هذا سبيله قد يحصل لمثل ذلك الّا انّه لفرط مثله الى اسباب الدين وقوّة دواعيه الى ما عاد بعمارته كرّر البعث على الشروع فى هذا الباب قولاً ومكاتبةً واكّد فيه تاكيدًا رجّ[2] الداعى عنده الى الاخذ فيه على الصوارف عنه وحصّل العزم على الاجتهاد فى التخفيف ممّا يقتطع دونه ان وافق ذلك توفيقا منه تعالى وصادف تسهيلا للطريق اليه : وكان بيدى حينئذ مما شرعت فيه من تفسير سفر ويقرا ما

[1] Ms. شدا.
[2] Ms. رجح.

انجز منه اليسير بعد اليسير فى حلل اشغالى ما لم يكن[1] قطعه بالكلّية فرأيت ان اشغل بعض الوقت الذى انتهز فيه الفرصة لما اريده من هذا الشأن فى هذا المطلوب مستعينا بالله الكريم عليه وعلى كل ما ارجو[2] به قربًا اليه : واعلمْ انّ من ينقل لغة الى لغة ان لم يستعمل فى بعض المواضع الزيادة والنقصان او نقل المذكّر بمؤنّث والمؤنّث بمذكّر ولفظ الجمع بالواحد وعكسه الى غير ذلك ممّا ستراه مبيّنًا عند وقوفك على ما فى هذا التفسير من الترجمات ربما جاء معناه منجمًا ولفظه اجبيًّا فى اللغة المنقول اليها فلا تُنْكرن شيًا تراه كذلك فقد كشفت لك عن الغرض به وان بعُد فى ضابط اللغة العربيّة إنكار ما يجرى هذا المجرى بل هو كالمحال ممّن اختصّ فيها بقدر من الفصاحة : وممّا اذكره انّ المترجمين قد يتفنّنون فى الترجمة فربما وقف على بعض ذلك من لم يقف على غيره فيعيب ما تخالفه او يستبعده او ينكره لاستغرابه ايّاه وعليه ان ينظر فيما يتبعه من المعنى فاذا عرف مطابقته له استصوبه وهأنا مقدّم مقدّمة فى جمل تتعلّق بالتوراة واتبعها بامر يقرب فيما يختصّ السفر الاول منها الذى

[1] Ms. يكى.
[2] Ms. ارجوا.

البداية بتفسيره تحصل ويلحق [بذلك] الترجمة لفصل فصل او لِما هو كالفصل لكونه كلامًا فى معنى بمُفْرد وان لم يكن مفصولا بالكتابة او بازيد من ذلك لكن يجئ الترجمة منسوقة غير منقطعة حسب ما استقرّ على الطالب لهذا التفسير (حرس الله مدّته) ثم انتقل الى الكلام فى المعنى معوّلاً على ما ينعم (جلّ ذكره) به من المعونة ان شاء الله اعلمْ انّ التوراة تنقسم قسمين احدهما خبر والاخر شرع، وينقسم الخبر قسمين احدهما وعد ووعيد والاخر ليس كذلك. وينقسم الوعد والوعيد قسمين احدهما يتعلّق بجماعات والاخر بآحاد. وينقسمان [ايضا] قسمين من جهة اخرى احدهما فيه شرح وبسط والاخر فيه اختصار واجمال. وينقسمان ايضا من وجه اخر قسمين احدهما معجّل والاخر مؤجل. وينقسمان ايضا قسمين من طريق اخرى احدهما مخصوص باهل الشرع والاخر يرجع الى غيرهم. وينقسمان قسمين فى باب اخر احدهما يجرى مجرى الدعا للمذكور والموما اليه وعليه والاخر وصف لِما يكون. فامّا الخبر الذى ليس وعدا ولا وعيدا فانّه ايضا ينقسم قسمين احدهما خبر عن محمودين وما كان منهم جماعة كانوا آحادًا من امّة بنى اسرائيل هم او من سواهم والاخر خبر عن مذمومين وما صاروا اليه على الاوجه الثلثة

ايضا. وينقسم ايضا قسمين احدهما خبر عن قوم واحوالهم واوصافهم على ما يقدّم ذكره والاخر خبر عن حوادث يخرج عن هذا الضرب. وينقسم ايضا قسمين احدهما خبر عمّا مضى والاخر خبر عمّا يستقبل. وينقسم المستقبل قسمين احدهما يختصّ الامّة والاخر يختصّ سواها. وينقسم قسمين احدهما شيج والاخر جنى. وينقسمان والجنى للامّة لا يقتضى هلاكًا كليًّا وهو لسواها قد يقتضى ذلك فى البعض والشيج قد يكون خبرا عن افعال مرضية تحصل وقد يكون خبرا عن منافع تقابل ذلك. والشرع ينقسم قسمين احدهما يقتضى الفعل والاخر يقتضى تركه. وينقسم الاول قسمين احدهما ينهض العقل بمعرفته والاخر ليس كذلك. وينقسم ايضا قسمين احدهما اتجاب والاخر ترغيب. وما يقتضى الترك يجرى ايضا كذلك وينقسم ايضا قسمين احدهما فيه حكم مذكور والاخر لم يذكر فيه حكم. وينقسم ايضا فمنه ما الامّة ومَن انضاف اليها سوى فى اللزوم لهم ومنه ما يختصّ لزومه بالامّة فقط على نظر فى هذا يجى فى مواضعه. وينقسم ايضا فمنه ما يعمّ وجوبه الذكور والآنات ومنه ما يخصّ الذكور ومنه ما يخصّ الآنات. وينقسم ايضا فمنه ما يختصّ لزومه بفريق من الامّة وفيه ما يلزم جميعها. وينقسم ايضا

فمنه ما قد ثبت وجوبه على الامّة من قبل زمان الرسول عليه السلام ومنه ما وجب على يده دون غيره . وينقسم ايضا فمنه ما قد ثبت لزومه على كل قول لكل مَن هو من ذرية ابرهم عليو هشلوم ومنه ما لم يثبت لزومه الّا لبعض نسل ابرهيم عليه السلام وهم نسل يعقب عليه السلام على قول البعض . وينقسم ايضا فمنه ما يلزم المكلّف فى نفسه ومنه ما يلزمه فى غيره . وينقسم ذلك الغير فقد يكون مكلّفا وقد يكون غير مكلّف . وينقسم ايضا فمنه ما لزم متكرّرا ومنه ما لزم ليس كذلك . وينقسم المتكرّر اللزوم قسمين فقد يكون مؤبّدا وقد يكون غير مؤبّد . وينقسم المؤبّد فقد يسقط فى وقت لعذر من رفع التمكّن او لعدم شرط وقد يكون فى جماعة فى آحاد وقد لا يسقط لكون التمكّن منه حاصلا وثبوت اسباب الوجوب . وهذه الجملة وان كنتُ قد اتّسعت بذكرها ففيها اختصار وتفاصيلها تجى فى التفسير ومن قوى فى العلم قوّة ما وطلبها وجدها . فالسفر الاول من اسفار التورية قد انتظم خبرا وشرعا وفى اخباره ما لولا وقوع النصّ ببيانه لاستحال ان يعلم من العقول لانّ اكثر ما يدلّ دليل العقل على حدوث العالم من غير ان يعلم به كونه محدثا فى اوقات متغايرة واذا جاز ذلك بقى عليه معرفة المتقدّم من المحدث فى الوجود

والمتأخّر فيه ثم لا يعلم بالعقل انّ بعضه حدث من بعض
ولا انه كان حين خلقه على صفة ما ثم تغيّر عنها فبيّن
الشرع جميع ذلك كما يجى شرحه فى مواضعه. ومدّة هذا
السفر الفان وثلاث مائة وسبع سنين سيمن بشز تفصيل
ذلك من آدم الى المبول الف وستماية وست وخمسون سنة
سيمن انوم وتفصيل هذه المدّة يستدرك من ذكر عمر كل
واحد من الاصول من العشرة القرون الاول الى ان ولد
الاصل الذى بعده. ثم من المبول الى ابرهيم عليه السلم
مايتان وتسعون سنة والى ان اولد يصحق عليه السلام
مائة سنة واولد يصحق يعقب عليه السلام وله ستون
سنة وانحدر يعقب الى مصر وله مائة وثلاثون سنة وعاش
يوسف بعد ذلك احدى وسبعين سنة الفَذْلكة[1]
ما تقدم

Tout en se proposant de faire le résumé d'un commentaire, notre auteur s'étend beaucoup trop dans ses explications. Il connaissait parfaitement la grammaire arabe, et même dans toutes ses subtilités, qu'il applique assez souvent pour expliquer grammaticalement les mots hébreux; mais le système trilitère, introduit par Hayyoudj, n'était pas encore connu de notre auteur. Il se sert souvent, comme

[1] Ce mot est aussi en usage chez les Qaraïtes. (Voyez mon *Aus der Petersburger Bibliothek*, Leipzig, 1866, p. 106.)

appui à ses explications, des versets bibliques qu'on trouve dans notre ms. transcrits en caractères arabes, pourvus des lignes au-dessus des mots. Ces transcriptions, dont on rencontrera quelques-unes dans les extraits que nous allons reproduire, donneront une idée de la prononciation des mots hébreux par les Samaritains de l'époque où notre auteur vivait.

Voici comment il explique le mot בראשית (*Gen.* I, 1) :

ࠁࠓࠀࠔࠉࠕ ࠁࠓࠀ ࠀࠋࠄࠉࠌ:

قد تقدم ترجم كثير من العلمآء براشيت اول واسقط هولاء الباء ولا حاجة الى ذلك لامكان ثباتها حسب ما مضى فى الترجمة[1]. وحقيقة الحال حادث يحدث اى حادث كان وكل حادثين حدثا معًا صحّ ان يوقت احدهما بالاخر ويقصد المخبر الى كشف حال احدهما بحال الاخر يكون احدهما وقتا والاخر موقّتًا به : مثاله قول قائل جاءنى زيد وقت كونى اكلًا فصار الاكل وقتا لمجىء زيد ولو عكس القضيّة لجاز ولا فرق بين قوله جاءنى زيد وقت كونى اكلًا او حين كونى آكلا او عند كونى اكلا الى ما يجرى هذا المجرى ولمّا قارن خلق السماوات والارض حدوث غيرهما من الحوادث صحّ التوقيت به وكونه حالا لحدوثها وذلك الظلام

[1] La traduction se trouve à la marge du ms.; voir plus loin, p. 366.

والماء وفى الروح كلام نذكره ومعنى قولك فى اول حال ومع اول حال سواء لانّه قد يقصد بالتظريف فيما يعود الى الحوادث مقارنة احد الحادثين بالاخر. واذا قلت فى اول حال صحّ ان يدخل فى ذلك الظلام والماء وكل حادث قارن حدوثه حدوث السماء والارض. واذا قلت مع الظلام او مع العرب خصصته ببعض ذلك. واذا قلت مع اول مخلوق خلقتنا السماء والارض كان المعنى متّفقا والسماء انما كانت سماء لكونها جواهر على صفة مخصوصة بالاكوان التى بها كانت كذلك فلا يمكن توقيت بعض ذلك ببعض وقد تضمن الخبر ذكر السماء وكذاك الحال فى الارض. واذا قيل فى اول الزمان خلق الله السماء والارض وعنى بالزمان الظلام جاز ويبقى النظر فى تسمية الظلام زمانا فى لغة العرب هل تصحّ ام لا ولم يثبت صحّة ذلك. واذا قيل فى اول يوم وقصد اول حال من اول يوم جاز لانّ مسموع القول لا يقتضى اول حال من اليوم دون غيرها من احواله وكذلك لو قيل مع اول يوم: واوردنا فى جملة ما تقدّم لفظة مع لانّ الحروف المتعلقه بالاسماء قد ينوب بعضها مناب بعض كما ستراه كثيرا فيما نورده. ومن امثلة موضعنا هذا اولى اوكل لهلحم بو[1]. ويلحم بيشرال[2] وامثال

[1] *Nombres*, XXII, 11.

[2] *Ibidem*, XXI, 1.

ذلك كثير فى الحرف مما الباء فيه مقام مع مثل ونلحم عم
هفلشتى هزه[1]. بنى يشرال ال تلحمو عم احيكم[2] ولا
اعتراض بان كون الباء مقام عم مجازا لانّ ذلك غير مانع
مما قلناه لا سيّما مع كثرة اشتهاره :

Notre auteur se sert des expressions hébraïques en usage chez les commentateurs rabbanites et qaraïtes, telles que לשון יחיד, לשון רבים et d'autres; on en trouvera un spécimen dans l'explication du passage (*Gen.* I, 4)[3] : .....وقال [illegible] وهو لفظ واحد
ومذكّر وجاء بعده لفظ جمع ومؤنّث وذلك جائز فى
العبرانى فى لشون هيوت وغير ذلك لجوازه فى العربى وان
جاز من خلافه فى العبرانى ما ليس جائزا فى العربى. الا
ترى الى قوله كى يهيه نعره بتوله[4]. وهيه هنعره اشر امر
اليه[5]. وهيه هعلمه هيوصات لشاب[6] فجاء لفظ هيوت
مذكّرا وما بعده مؤنّثا. وفى غير لشون هيوت ما جاء
جمعا بعد واحد قوله ويامر بنى جد[7]. ويقم اليشب هكهن
هجدول واحيو هكهنيم[8]. ويلك مشه واهرن وياسفو[9]. ويلك

[1] I *Samuel*, XVII, 32.
[2] II *Paralipomènes*, XIII, 12.
[3] Ms. fol. 31[b],
[4] *Deutéron.* XXII, 23.
[5] *Gen.* XXIV, 14.
[6] *Ibid.* 23.
[7] *Nombres*, XXXII, 25.
[8] *Néh.* III, 1.
[9] *Exod.* IV, 29.

احريهم هوشيعه وحصى سرى يهوذه [1]. كى يعص عليك
ارم رعه افريم وبن رمليهو [2]. ويشب يهوذه ويشرال [3]. ويشلح
سنبلط وجشم الى لامر [4]. ويبا يهوشع وكل عم هلحمه [5].
وعشه بصلال واهلياب وكل ايش حكم لب [6] بل فى لشون
بياه قد يجى مقدّما وموخّرا كما تقدّم ذكره. وكقوله
ايضا ويبا الى انشيم [7]. ويعلو بنجب ويبا عد حبرون [8] الذى
الاقرب فيه رجوعه الى الكل. وقام فى المتاخّر مارص تحريهم [9]
اوصيا اثم وال اذمت يشرال لا يبا [10]. والاكثر فى العبرانى
اخراج الفعل اذا تقدّم بالتكثير اذا كان ما بعده ازيد
من واحد فالوجه الاختصار عن ذكر امثلته بل قد ذكر
استشهادا لِما انتظم القسمين من القصص. قوله ويقم على
معله هلويم يشوع وبنى [11] وتمامه ثم قال ويامرو هلويم
يشوع وقدمبال [12] وتمامه. وفى العربية لا تختلف فى انه اذا

[1] *Néh.* XII, 32.
[2] *Isaïe*, V, 8.
[3] I *Rois*, V, 5.
[4] *Néh.* VI, 2.
[5] *Jos.* XI, 7
[6] *Exod.* XXXVI, 1.
[7] *Ézéch.* XIV, 1.
[8] *Nombres*, XIII, 22.
[9] *Sic.*
[10] *Ézéch.* XX, 38.
[11] *Néh.* IX, 4.
[12] *Ibidem*, 5.

تقدّم الفعل وحده واذا تاخّرتنى وجمع للضمير الذى
يظهر فيه كقولك فى مثال الاول قام زيد قام الزيدان قام
الزيدون وفى مثال الثانى زيد قام الزيدان قاما الزيدون
قاموا والكلام فى ذلك يتّسع ولو وقع الضبط له لمّا قيل يهى
هاور وماوروث ولو ثبت بطلان ذلك الاور عمّا كان عليه
لجاز حصول شبهة ما فى ذلك وان كانت ضعيفة فكيف
ولم يبطل بل سنوكّد ما قدمنا ذكره فى ثباته على
حاله :

En voici un autre exemple (*Gen.* I, 26)[1] : ...وقوله
نعشه ولم يقل اعشه يجوز كونه لشون جدوله ويجوز ان
يكون النون نون الاسم وتجرى مجرى واشر هيه نعشه ليوم
احد [2] وتفسير الكلمة مفعولا يكون آذم وفى معناه ابيت[3]
هنبنه لشم يهوه لهيوه هزاه اليو[4] ويكون على هذا الثانى
امره هعشه وعلى الاول عشه

Voici un spécimen des explications grammaticales (*Gen.* II, 1)[5] : ࠅࠉࠊࠋࠅ . ࠄࠔࠌࠉࠌ . ࠅࠄࠀࠓࠑ
هو من قبيل الفعل الذى لم يسمّ فاعله ومثله ويكسو كل

[1] Ms. fol. 47[b].
[2] *Néh.* v, 18.
[3] *Sic.*
[4] I *Paralip.* XXII, 19.
[5] Ms. fol. 51.

ههريم[1] والامر منها كسه كله ويكل هو مقام ويكله ويكس بمثابة ويكسه والام منهما كله كسه :

En voici une autre concernant les adverbes (*Gen.* vi, 4)[2] : וגם אחרי כן يعنى به الاعلاج، مثل وشم رايتو ات هنفيليم بنى عنق من هنفيليم[3] وهم قوم ذوو قامات طوال ولهم جبروة فابتدءوا بالفساد اولا ثم تبعهم اولاد الاجلّاء ويجوز انهم توالدوا من هذا الزنا ويكون قوله وجم احرى كن على هذا القول بيانا لسبب حصول النفيليم فكانّه قال كان فى الارض النفيليم بعد ما كان بنى هالهيم يباو ال بنوت هاذم ويلدن لهم مَن هو بهذا الوصف :

Notre auteur cite la Mishnah comme le font les Qaraïtes[4] très-souvent. Voici comment le mot הואלתי (*Gen.* xviii, 27) est expliqué[5] : הואלתי قوله قد ترجمناه بغير عزمت وامنعت مع كونهما صالحين له وفى استعمال الاوائل ان يقولوا فى من ابتدأ فى الامر واخذ فى فعله هوال وعشه كن وكن[6] وعلى مثل هذا يجرى قول

[1] *Gen.* vii, 19.
[2] Ms. fol. 75.
[3] *Nombres*, xiii, 33.
[4] Voyez *Journal asiatique*, 1862, t. I, p. 381.
[5] Ms. fol. 125^b.
[6] Mishnah dans plusieurs endroits,

دود هوال وبرك ات بيت عبدك [1] ومعناه ومعنى الابتداء
يتقارب :

Notre commentateur, à l'exemple de tous ses prédécesseurs et contemporains rabbanites et qaraïtes, n'admet point les anthropomorphismes. Nous ne reproduirons que le passage se rapportant à *Gen.* VI, 6, dont M. de Sacy [2] a donné différentes versions juives, et pour lequel M. Geiger [3] donne le commentaire d'un certain Ibrahim, un Samaritain également.

Voici les paroles de notre auteur [4] : وقوله ࠅࠉࠍࠇࠌ
ࠉࠄࠅࠄ يجب تاوّله لاستحالة الندم عليه سبحانه بان يقال
كما انّ النادم على الفعل يكف عن الاستمرار عليه كذلك
كان عرضه تعالى بخلقهم ان يطيعوا او يحدو..... بقاوهم
ودك..... انتفاعهم فعند ما عصوا واسرفوا فى المعاصى
اقتضت الحكمة تغيير البنية ا...لى وقوله ࠅࠉࠕࠏࠑࠁ .
ࠀࠋ . ࠋࠁࠅ يعنى شقّ ذلك على وليه ونبيه وصاحب
سرّه ويجوز انه سمّى نبيه ࠋࠁࠅ لكونه عزيزا عنده كما ان
القلب اشرف الاعضاء ويمكن ما قيل ايضا من كون الواو فى
لبو ضميرا لآدم اراد لمّا عرف الآدميون بالوعيد الصعب

[1] II *Samuel,* VII, 29.
[2] De Sacy, *l. c.* p. 77.
[3] *Zeitschrift der Deutsch. morg. Gesellschaft*, t. XX, p. 152.
[4] Ms. fol. 75^b; la page est un peu endommagée.

عظم غمّهم وتزايدت همومهم وهذا الوعيد هو قوله
ࠀࠌࠄࠄ · ࠀࠋ · ࠅࠀࠃࠌ

Notre auteur attribue presque toujours, comme le fait Abou-Saïd[1], aux anges les actions que le texte original attribue à Dieu même. En voici un exemple (*Gen.* XI, 5)[2] : ࠅࠉࠓࠃ · ࠉࠄࠅࠄ لما كان فيما اخذوا
فيه من هذا الالتيام نقض غرضه سبحانه اعلم الملائكة
بالحال حسب ما علمه من الصلاح وانفذ ملكا او ملائكة
لتشاهد فعلهم وتعلمه ضرورة ويجوز ان يخبر به غيرها
من الملائكة فتعلمه ايضا كذلك ويتاكد تعديلهم لله تعالى
فيما يفعله تلقا فعلهم

Nous donnerons à présent quelques exemples pour démontrer que notre auteur s'abstient de toute controverse contre les autres sectes juives, et n'emploie point son interprétation au profit de sa propre secte. *Gen.* XII, 6[3] : ࠌࠒࠅࠌ · ࠔࠊࠌ يجوز شكم اسم انسان
اضيف الموضع اليه ولذلك اضيفت الشجر المذكورة الى
رجل يقال له موره او اضيفت الى موضع اسمه موره

Gen. XXII, 2[4] : ࠅࠋࠊ · ࠋࠊ · ࠀࠋ · ࠀࠓࠑ[5] ·
ࠄࠌࠅࠓࠀࠄ وقد وجدنا هر موريه ذلك يجرى مجرى

[1] De Sacy, *l. c.* p. 67.
[2] Ms. fol. 96.
[3] Ms. fol. 103[b].
[4] Ms. fol. 140.
[5] *Sic.*

مخبر سينى وهر سينى فاضيف الجبل الى ضيعة او ما يجرى
مجراها هى سينى واضيف البرّ الذى هو اوسع من ذلك
اليه وكذلك الحال هاهنا ويجوز كون موريه اسم رجل ايضا
فالارض عرفها ابرهم عليه السلام وقصد اليها وبقى المكان
الذى يقصده منها قال عنه عل احد ههريم اشر امر
اليك وذلك بعد حصوله فى الصقع [1]

Quant au passage *Gen.* XXII, 4, notre auteur s'accorde avec l'interprétation rabbanite; il dit[2] : ࠁࠉࠅࠌ ࠄࠔࠋࠉࠔࠉ كان ذلك فى اليوم الثالث لخروجه من بير سبع [3]

Nous nous serions certainement attendu de trouver, dans notre commentaire sur la dernière partie de *Gen.* I, 14, une réfutation des théories des autres sectes juives concernant le *Moled* (fixation de la néoménie); mais après avoir exposé le système de Ptolémée, notre auteur dit[4] : وقد دخل فى هذه الجملة
كثير ممّا يحتاج اليه باختصار هو المقصود بهذا التفسير
وما سواه ممّا يتعلّق بالشهادات فى الهلال وحصول الاضطراب
فيها يجده مشروحًا لنا فى فصل العِدَ فانا قد وفيناه

[1] Voyez l'application du Moriah à Nablos, M. Geiger, *Z. d. D. m. G.* t. XVI, p. 726.

[2] Ms. fol. 143[b].

[3] Voyez le passage que M. Geiger reproduit (*op. cit.* t. XX, p. 154) au nom d'Ibrahim.

[4] Ms. fol. 40.

هناك حقّه الذى احتمله ذلك الموضع وما يعترض به على الروية من ان اهل الجلوت مبدّدون فى الارض ولا يتمّ كون عيدهم وراس شهرهم واحدا الّا بالمولد اعتراض بفرع على اصل واذا ثبت انّ التكليف ورد على استقرار الفصل بين الشهور بالروية جاز الاتّفاق من الكل على يوم واحد اذا كانوا مجتمعين فى بلدهم وما قاربه واذا حصل التباعد وقد ثبت كون الارض كرة ومن المحال ان يكون الهلال مرتبًا فى بلاد سرنديب فى الوقت الذى يرى فى الشأم وبغداد فلا بدّ من اختلاف التبعّد فيه وليس ذلك باكثر من الاختلاف فى دخول السبت على قوم ولم يدخل على عيرهم فيقيم البعض فى عمل الملاكوت ما قدره ثلاث ساعات وازيد وانقص وغيرهم قد امتنع منها الغيبة الشمس عن ديارهم وما قلناه من اختلاف احوال الشمس والقمر فى هذا الباب معلوم باضطرار من الظاهر الذى لا يجرى مجرى ما انكرنا تحريره فى المولد وما ناسبه والعزم حاصل على ايراد القول فى هذا الباب وفى الفاصل بين السنين موفا اذا وصلت فى التفسير المشروح الذى ابتدأت به فى سفر ويقرا الى فصل الفسح فى فراشة امور والله يوفق لما يرضيه برحمته

Notre auteur renvoie, au passage de *Gen.* II, 3, à une autre partie de son commentaire; il dit[1] :

[1] Ms. fol. 53[b].

وقدوش هذا اليوم بالامتناع من الملاكوت المخصوصة فيه وقد اوردنا فى تفسير عشرت هدبريم فى ذلك شروحا يوفق عليها من ثمّ

A propos du second fleuve (*Gen.* II, 13) dans l'Éden, il dit[1] : والثانى قوم من السودان غير من فى ارض حويله وقد ذكرنا فى كتاب التورية جملة من وصف اهل تلك الديار

Mentionnons encore que les noms propres des pays et des villes sont rarement expliqués dans notre commentaire. On y rencontre quelquefois des *excursus* qui sont introduits en forme de questions et de réponses. Ainsi, par exemple, au sujet de l'histoire du serpent, notre auteur dit[2] : مسائل فى النحس : منها هل توعّده الله تعالى بما تقدّم ذكره وهو بهمه او وهو على صفة التحشيم . والجواب . انه يجوز سماعه الوعيد وهو بهمه وانما سمّى نحش بالاسم الذى صار اليه وهو اجود من غيره . ومنها... Les réponses prennent quelquefois une telle étendue qu'on pourrait plutôt les considérer comme des dissertations.

A la marge du ms. sont notées quelques variantes, la plupart connues, entre les textes hébreu et samaritain; les voici :

[1] Ms. fol. 59.
[2] Ms. fol. 66.

I. *Gen.* IV, 10 : ࠒࠅࠋ · ࠃࠌࠉ · ࠀࠇࠉࠊ ; à la marge : عندهم [دمى ?] (fol. 70 *b*).

II. VIII, 22 : ࠏࠅࠃ · ࠊࠋ · ࠉࠌࠉ ; à la marge : عندهم عوذ. Le commentaire dit : قال عوذ لانّ الحال يعود الى مثل ما كانت عليه من قبل المبول (fol. 85).

III. IX, 5 : ࠀࠕ · ࠃࠌࠊࠌ ; عندهم واك اث دمكم.

IV. *Ibidem* : ࠌࠉࠃ · ࠊࠋ · ࠇࠉࠄ ; عندهم ميد كل حيه (fol. 87 *b*).

V. IX, 16 : ࠅࠓࠀࠉࠕࠉࠄ ; عندهم ورايثيه. Le commentaire dit : يقتضى رويته تعالى لها وذلك صحيح فيه سبحانه لا كقول من قال انّ معناه انه يريها للمخلوقين. Le mot suivant dans le texte est dans le ms. ࠋࠆࠊࠅࠓ (fol. 89 *b*).

VI. X, 19, à la marge : عندهم ويهى جبول هكنعنى مصيدون باكه جرره عد عزه باكه سدمه وعمره واذمه وصبيم عد لشع. Le commentaire porte : ثم قال ࠅࠉࠄࠉ · ࠂࠁࠅࠋ · ࠄࠊࠍࠏࠍࠉ فذكر حدود بلد كنعن فقط لانّه صار الى يشرال وقوله مصيدون هو ابتداء الغاية فاقتضى ذلك ان يقال عد باكه ليجرى مجرى ما يقال من موضع كذا الى موضع كذا وصيدون هى زاوية الغرب المتّصلة بالجنوب وذكر سدم وعملها وبقى شير فى ارض يشرال كقوله فى لوط ويسع لوط مقدم والى هناك رحل ولشع يقال انها صعر ويسمّى ايضا بلع وهى من ارض

يشرال لما صيدون وعزه لهم ولتمام ما يحتاج اليه فى هذا موضع اخر نذكر فيه (fol. 93 *b* et 94).

VII. XIII, 18 : ࠅࠉࠀࠄࠋ · ࠀࠁࠓࠌ; عندهم وياهل معناه نقل مضربه. Le commentaire a ici : وعليه الشرح بخلاف وياهل عد سدم[1] الذى هو نصب مضربه فجرت هذه اللفظة مجرى وتشرش شرشيه[2] الذى هو نصب الشوك وقوله وصاصاى يشورشو[3] هو قلع الاصول ومثله وشرشك مارص حييم[4] (fol. 107 *b*).

VIII. XIV, 19 : عندهم ويبركهو عوض ويبرك ات ابرم. Le commentaire ne mentionne pas ce passage (fol. 109 *b*).

IX. XIV, 23 : ࠅࠀࠌ · ࠌࠇࠅࠈ; عندهم وام بواو عطف. Le commentaire dit : يريد ولا اخذ منك عوضًا وان كان من غير هذا السلب ويجوز انه اراد بالاول مال اهل البلد وعطف عليه ما ادخله فى القسم بان لا ياخذ ايضا شيئًا من ماله. Le commentaire porte : [illegible] et سروج (fol. 110 *b*).

X. XVII, 1 : ࠅࠄࠉࠄ · ࠕࠌࠉࠌ; عندهم وهيه تمم (fol. 118).

XI. XVIII, 10 : [illegible] يحتمل كون

[1] *Gen.* XIII, 12.
[2] *Psaumes*, LXXX, 10.
[3] *Job*, XXXI, 8.
[4] *Psaumes*, LII, 7.

المضرب او بابه وراء ابرهم ࠏ : ࠀ : او وراء الرسول ; à la marge : عندهم وهو وعليه الشرح (fol. 122 *b*).

XII. xviii, 19 : كى يدعتى الاشبه به المناجاة لا سيما ; à la marge : عندهم يدعتيو (fol. 124).

XIII. xix, 12 : ࠅࠉࠀࠌࠓࠅ · ࠄࠀࠍࠔࠉࠌ ; عندهم ويامرو هانشيم (fol. 127 *b*).

XIV. xx, 13 : ࠄࠕࠏࠅ ; هتعو عندهم. Le commentaire y dit ce qui suit : قد يجوز رجوعه الى انّ ابيه اراد قاموا بحرن على المذهب الفاسد الذى لولا صحّة عقيدته فى الدين لكانوا قد اضلّوه فرأى تعالى اخراجه من بينهم وحصل متردّدا بين قوم ظلمة فاحتاج الى التحيّل فى الخلاص من شرّهم ويجوز ردّ هتعو الى الله جلّ ذكره بمعنى انه جعله كالتايه فى الطريق لا يدرى اين يقصد حسب ما قال له لك لك ال هارص اشر اراك[1] ثم بعد حصوله فى الارض كان ينتقل فيه ولا مستقرّ له اما بامره تعالى له بالانتقال الى كل موضع كان يحصل فيه منها او باختياره حسب قوله قوم هتهلك بارص[2]. وقال هتعو ولم يقل هتعه من ان الهيم موضوع اوزانه للجمع واطلاقه عليه تعالى وهو واحد للتفخيم وقد يجى نعته كذلك مثل هوا الهيم

[1] *Gen.* xii, 1.
[2] *Gen.* xiii, 17.

حيم[1]. كى الهيم قدوشيم هوا[2] وقد وصفه بلفظ التفريد كقوله كى الهيم شوفط[3]. الهيم شوفط صديق[4] (fol. 133 *b* et 134).

Il ne nous reste, pour terminer notre notice, que de donner les passages cités d'une traduction arabe qui ne s'accorde ni avec celle de Saʿadyah ni avec celle d'Abou-Saïd. Ces passages se trouvent également à la marge du ms. :

I. *Gen.* I, 1 : ترجمة براشيت فى اول حال او مع الظلام او مع اول عرب (fol. 10 *b*).

II. II, 4 : قال فى الترجمة. ثم بارك الله اليوم السابع وقدسه لانه لم يصنع فيه شيًا من جميع صنعته التى خلقها ومكل فعلها او ليفعل منها على الدوام (fol. 54). Au-dessous : وفيها ما يرى فعله.

III. IV, 11 : وقال فى الترجمة وشربت دما اخيك من يديك او يكنى (?) بذلك اخذ حق دما اخيك من يديك (fol. 70 *b*).

IV. VI, 3 : قال فى الترجمة. قال الله ليس يخاصم روحى او لا يحكم صاحب نبوتى فى الآدميين للدهر لسبب انهم بشر بل اكثر ما يكون ايّام مهلهم مايه وعشرون سنة (fol. 74 *b*).

V. XIV, 24 : قال فى الترجمة. فامّا ما صار الى سواى وهو

[1] *Deutéron.* V, 23.

[2] *Josué,* XXIV, 9.

[3] *Psaumes,* L, 6.

[4] *Psaumes,* VII, 12.

ما اكله الغلمان فانّى لا اقوم بعوضه وكذاك قسم القوم الذين صاروا معى وهم عنرم اشكول وممرا فلهم ان ياخذوا قسمهم (fol. 110 *b*).

VI. XVIII, 14 : قال فى الترجمة. هل يخفا او يغرب (fol. 123).

VII. XVIII, 21 : ترجمة الفسوق. فاحدر الآن اليها مكلا وارى ما يكون عند ذلك فان كان مثل صرختها التى جاءت الى من الظلم يكونوا وقد حصل فيهم فنا والم فانا اعرف ما اصنع بهم (fol. 124 *b*).

VIII. XXIV, 10 : الترجمة. ثم اخذ العبد عشرة اجمال من جمال سيده وسار او مع ما راى اخذه من خير مولاه فى جملته (fol. 153).

P. S. M. Bensly, sous-bibliothécaire à la bibliothèque de l'Université de Cambridge, me communique les deux épigraphes suivantes, qui se trouvent dans deux manuscrits de cette bibliothèque et que nous reproduisons comme complément à la chronique samaritaine.

A. Le ms. Add. 713, qui renferme le texte hébraïco-samaritain du Pentateuque, a à la fin du Lévitique le document suivant :

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] :
[illegible] :
ࠀࠌࠍ · ࠀࠌࠍ :- -:

B. Le ms. Add. 714, écrit en deux colonnes, renferme le texte hébraïco-samaritain du Pentateuque et la version arabe d'Abou-Saïd en caractères samaritains. L'acrostiche, au commencement du Deutéronome, donne le passage suivant :

אנה אבי ברכהתה בר אב
זהותה בר אב נפושה
בר אברהם צרפתאה
כתבת הדה ארהותה
קדישתה לכהנה שלח
בר כהנה שלאמה
בר כהנה אברהם דמן
עפתאי שנת י״ו
וק׳ למלכות ישמעאל
והיא מלוי מ׳ אוראון
כתבת רב חילה
דכנ[1] סעד ואשול לה
דימלינה מלף לגבה
בנים ובני בנים
אמן אמן ·

Errata. *Journal asiatique,* 1869, t. II, p. 425, l. 16, à lire «jusqu'à ce jour, qui est le mois de Thammouz, correspondant à rebia el-Awal (comme à la page 426)» au lieu de «jour, qui est le quatrième mois, le Thammouz.» (Communication de M. le docteur Geiger.)

[1] *Sic.*

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 14 FÉVRIER 1873.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

M. Ermakow, ingénieur à Trébizonde, adresse à la Société l'épreuve photographiée d'une inscription grecque trouvée à Amasia, et portant le nom de Pharnace, roi du Pont. Cette inscription sera communiquée à l'Académie des inscriptions et belles-lettres.

M. l'abbé Martin écrit au Conseil pour lui indiquer une série de documents syriaques historiques qui mériteraient d'être publiés par la Société. La proposition de M. l'abbé Martin est renvoyée au Bureau, qui fera en son temps un rapport sur tous les ouvrages présentés ou proposés.

La Commission des inscriptions sémitiques de l'Académie des inscriptions et belles-lettres communique à la Société une série d'inscriptions coufiques du nord de l'Asie Mineure, copiées par M. Taylor et envoyées par M. Gilbert, consul de France en cette ville. Des remerciements seront adressés à M. Taylor pour cet envoi, qui sera l'objet d'un travail dans le *Journal asiatique.*

M. Oppert continue ses observations sur la langue su-

mérienne et en particulier sur le mécanisme de la conjugaison, qui présente certaines analogies avec le verbe turc.

M. Ganneau, à propos d'un article publié dans le cahier III-IV du Journal de la Société orientale allemande (année 1872) et contenant un certain nombre de textes himyarites inédits, fait observer que l'un de ces textes, accompagnant un bas-relief, a déjà été de sa part un objet de communication à l'Académie des inscriptions (août 1872). M. Ganneau rappelle que ce monument doit appartenir à une série funéraire, caractérisée par l'identité des formules épigraphiques et l'analogie du style artistique. Cette série comprend le monument publié par lui dans le *Journal asiatique* et des monuments conservés au Musée de Bombay. M. Ganneau termine en disant qu'il serait utile que la Société fît des démarches pour obtenir des *fac-simile*, estampages ou moulages, des originaux conservés à Bombay, les reproductions données en 1848 par le Journal de la Société de Bombay laissant à désirer.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, janvier 1873, in-4°.

Par l'éditeur. *Indian Antiquary*, edited by Jas. Burgess. April, part. XII. Bombay, 1873, in-4°.

— *The Phœnix*, edited by Rev. J. Summers, vol. III, n° 30, december 1872, pet. in-4°.

Par les rédacteurs. *The Academy*, n° 64, jan. 15, 1873, in-4°.

Par les éditeurs. *Mémoires de l'Académie de Stanislas*, 4e série, t. IV. Nancy, 1872, in-8°, 406 p.

Par la Commission. *Maçoudi*, les Prairies d'or, texte et traduction par C. Barbier de Meynard, t. VII. Paris, 1873, in-8°.

Par l'auteur. *Oriental and linguistic studies*. The Veda;

the Avesta; the science of language, by W. D. Whitney. New-York, 1873, in-8°, 416 p.

Par l'auteur. *Storia dei Musulmani di Sicilia,* scritta da M. Amari, vol. terzo, part. second. Firenze, 1872, in-8°, p. 345 à 976.

— *The indian travels* of Apollonius of Tyana and the indian embassies to Rome, etc. by Osmond de Beauvoir-Priaulx. London, 1873, pet. in-8°, 260 p.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 14 MARS 1873.

La séance s'ouvre à 8 heures sous la présidence de M. Mohl.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu ; la rédaction en est adoptée.

Le Conseil apprend avec un vif regret la mort subite de M. Pauthier, qui a rendu à la Société de si grands et de si constants services, et qui a été de la part de tous l'objet de tant de respect et de sympathie.

M. Pagnon, bibliothécaire de Saint-Étienne, écrit à la Société pour la consulter sur un manuscrit indien, qui a été donné à la bibliothèque de cette ville. La copie d'une ligne qui accompagnait la lettre étant insuffisante, le Conseil prie M. Pagnon d'envoyer ou le manuscrit même ou un fac-simile exact de quelques lignes.

M. Oppert communique la traduction d'une inscription bilingue publiée dans le recueil du Musée Britannique, t. II, p. 10. Ce texte, contenant des dispositions judiciaires, a été plusieurs fois traduit, mais, à ce que croit M. Oppert, d'une manière complétement erronée. Voici la traduction que M. Oppert présente à la Société et qui a été inspirée surtout par l'étude du texte sumérien.

LOIS SUR LES RAPPORTS DE PARENTÉ.

« Pour toujours, pour tous les temps à venir :

« Quand, par décision du juge, un fils (autorisé à cela)

dira à son père : Tu n'es pas mon père, et qu'il aura attesté cela par l'apposition de son ongle et dénié la paternité, il (le père) payera de l'argent.

« Quand, par décision du juge, un fils dira à sa mère : Tu n'es pas ma mère, en y mettant sa griffe, on assemblera le peuple de la ville et on le chassera de la maison.

« Quand, par décision du juge, un père dira à son fils : Tu n'es pas mon fils, on l'enfermera dans les fondations de la maison.

« Quand, par décision du juge, une mère dira à son fils : Tu n'es pas mon fils, on l'enfermera dans la prison.

« Quand, par décision du juge, un homme répudiera sa femme et lui dira : Tu n'es pas ma femme, on la jettera à l'eau.

« Quand, par décision du juge, une femme aura dit à son mari : Tu n'es pas mon mari, elle donnera une demi-mine d'argent.

« Quand, par décision du juge, un maître punira son esclave, et s'il meurt, se perd, s'enfuit, devient faible ou malade de ses membres, il (le maître) payera au fisc, tous les jours, une demi-mesure de blé. »

On avait jusqu'ici cru que la partie succombante était celle qui prononçait la renégation, mais il y a une considération à objecter : si quelqu'un doit être puni pour avoir dit à son parent : tu n'es pas mon parent, que fera-t-il ? Il ne le dira pas. Et pourquoi mettrait-on une mère en prison pour avoir refusé la maternité à son fils, tandis qu'un fils qui méconnaîtrait son père ne serait frappé que d'une amende ? Cela est inadmissible. Une difficulté très-sérieuse cependant est soulevée par les deux passages qui traitent des rapports entre époux. L'original ne fait aucune distinction entre mari et femme, et M. Oppert suppose que, dans la traduction assyrienne, il y a une transposition des deux phrases. Jusqu'ici on avait traduit, d'après le texte assyrien : « quand une femme dit à son mari : Tu n'es pas mon mari, il faut la jeter à l'eau, et quand un mari dit à sa femme :

Tu n'es pas ma femme, il payera une demi-mine d'argent.» M. Oppert ne se dissimule pas la hardiesse de la modification qu'il propose, mais il fait observer que le texte assyrien qu'il traduit est rempli d'incorrections grammaticales, relevées déjà par Hincks. Il se peut donc qu'il y ait uné transposition du scribe. La tablette sur laquelle se trouve ce texte bilingue contient un mélange de copies de divers documents antiques sans cohésion aucune; elles formaient la tablette n° 7 d'une collection intitulée : *Kĭkiribbiku*, Ana ittisu, ainsi nommée de la première tablette que nous avons encore et qui donne surtout des conjugaisons dans les deux langues. Le mot *kikiribbiku* expliqué par l'assyrien signifie : «à son temps.» Le changement dans la traduction assyrienne n'a, à vrai dire, rien de bien grave, surtout parce que l'original sumérien admet le sens proposé par M. Oppert.

M. Clermont-Ganneau présente au Conseil des photographies exécutées pour le *Palestine exploration fund* anglais, d'après les estampages des textes hiéroglyphiques de Hama, et un dessin tiré de sa propre collection et représentant une inscription du même genre trouvée à Alep. Voici ses observations sur ces objets :

INSCRIPTIONS IDÉOGRAPHIQUES DE HAMA ET D'ALEP.

Depuis quelque temps, l'attention des savants, principalement en Angleterre, a été appelée sur de curieux monuments épigraphiques provenant de la Haute-Syrie. Je veux parler de ces énigmatiques inscriptions gravées sur basalte, en relief, et dont on a retrouvé différents fragments à Hama, capitale d'un petit royaume chananéen, ville qui apparaît dans la Bible comme formant la limite septentrionale de la Palestine et qui reçut, sous les Séleucides, le nom grec d'*Epiphaneia*.

Ces textes furent signalés, pour la première fois, au commencement de ce siècle, par le célèbre Burckhardt, qui

constata la présence « de figures et de signes paraissant être une espèce d'écriture hiéroglyphique, différente de celle d'Égypte. » Depuis, ils furent revus par différents voyageurs qui n'y attachèrent pas grande importance.

C'est le consul général d'Amérique à Beyrouth, M. Johnson, qui, le premier, publia de l'un de ces monuments un dessin fort intéressant [1].

Un peu plus tard, le capitaine Burton et M. Drake donnèrent dans leur ouvrage *Unexplored Syria* une reproduction générale de tous ces monuments vus par eux à Hama.

La publication de ces matériaux amena quelques essais prématurés de déchiffrements, complétement infructueux du reste.

Le *Palestine exploration fund*, n'ayant pas obtenu les originaux de ces textes, réussit cependant, non sans des sacrifices dont tous les amis de la science doivent lui être reconnaissants, à en faire prendre des estampages qui permettront au moins de discuter sur des éléments plus sûrs que des croquis et des dessins d'une exactitude douteuse ou d'une exécution arbitraire.

Les photographies de ces estampages, au nombre de sept, que j'ai l'honneur de mettre sous les yeux des membres du Conseil, donnent mieux que toute description une idée de l'aspect des textes de Hama. Les signes et figures sont, non pas gravés en creux, mais taillés en relief, ainsi que les barres horizontales qui les séparent en lignes.

MM. Drake et Burton m'ayant parlé de ces inscriptions lors de leur passage à Jérusalem en 1871, je leur communiquai et laissai copier le dessin, fait par M. Paucker, d'un texte tout à fait analogue existant à Alep, dessin inédit que je devais à l'obligeance de mon collègue et ami M. G. Colonna-Ceccaldi, bien connu par ses belles recherches en Chypre.

[1] *American Palestine exploration Society. — First Statement.* July, 1871, New-York.

Ce texte[1] se compose de deux lignes contenant des figures dont la parenté avec celles des inscriptions de Hama est évidente. L'original, également en basalte, était encastré dans une mosquée; malheureusement, la suite ou le commencement de l'inscription est engagé dans le mur mitoyen du *harem* d'une maison musulmane adjacente.

Plus tard, M. Drake, étant allé à Alep, retrouva le monument encore en place dans la mosquée d'El-Kakân. On peut en voir, dans l'ouvrage cité plus haut[2], un dessin qui offre avec le mien d'assez notables divergences.

L'existence bien établie, à Alep, d'un texte appartenant au système graphique des inscriptions de Hama est un fait d'une haute importance et qui tend à présenter cette obscure question sous un jour nouveau et une face plus large. Quelle que soit l'opinion qu'on ait pu se former jusqu'ici sur l'origine, l'âge et la signification des monuments de Hama, on ne peut plus, en tout cas, n'y voir qu'une particularité locale, un accident isolé. Nous avons évidemment affaire, non pas à un phénomène sporadique, mais à un ensemble bien lié. Il devient aujourd'hui presque certain que le système graphique constaté à Hama et à Alep était un système *régional*, et il est fort probable qu'en cherchant bien on en découvrira des spécimens sur d'autres points de la Haute-Syrie.

On a déjà signalé dans les collections du British Museum quelques sceaux trouvés à Ninive et présentant des caractères analogues; mais la chose demanderait à être vérifiée, et c'est peut-être aller un peu vite que d'en conclure qu'il faut y voir des sceaux venant des rois de Hama.

Je ne veux et ne puis entreprendre en ce moment sur ces textes une étude qui revient à des savants plus autorisés. Je me bornerai à faire remarquer que les signes sont, en somme, peu nombreux et se répètent fréquemment en for-

[1] Paraîtra dans le prochain *Quarterly Statement* du *Palestine exploration fund.*

[2] *Unexplored Syria,* vol. II, p. 186.

mant des groupes différents, ce qui paraîtrait indiquer qu'ils correspondent à des éléments phonétiques assez simples, syllabiques, sinon alphabétiques.

A part même l'intérêt historique que peuvent nous réserver ces textes jusqu'à présent indéchiffrés, l'existence, à peu près indiscutable aujourd'hui, d'un système d'écriture d'apparence figurative appartenant en propre à la Syrie, et remontant, selon toute vraisemblance, à une haute antiquité, suffirait à elle seule pour leur faire attribuer une grande valeur; ils peuvent, en effet, introduire dans l'étude encore si peu avancée des origines de l'alphabet des données inattendues.

Sans vouloir contester des résultats désormais acquis à la science, sans prétendre que l'alphabet chananéen soit né tout entier de cette écriture idéographique syrienne qui serait morte en lui donnant le jour, il n'est pas tout à fait téméraire de penser cependant que l'une a exercé sur la formation de l'autre une certaine influence, une action de présence, si l'on veut. Il restera, d'ailleurs, toujours à déterminer si la génération de l'idéographisme syrien est elle-même spontanée, ou bien si elle n'a pas eu son point de départ dans l'un de ces deux grands centres civilisés, l'Égypte ou l'Assyrie, dont la Syrie, géographiquement vassale, fut toujours alternativement satellite.

Il se pourrait fort bien que les idéogrammes et l'alphabet syrien, sans que l'un dérive de l'autre, soient deux emprunts successifs et indépendants, faits à la même source, à plusieurs siècles d'intervalle.

La séance est levée à 10 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, février 1873, in-4°.

Par les rédacteurs. *Notulen van de Algemeene Bestuurs-*

Vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap, Deel X, n°s 1, 2 et 3, 1872, in-8°.

Par les rédacteurs. *Tijdschrift voor Indische Taal- Land- en Volkenkunde,* Deel XVIII, Zesde serie, Deel I, Aflev. 5 en 6, 1868-1872, in-8°.

Par l'éditeur. *The Phœnix,* vol. III, n° 31, janvier 1873, in-4°.

— *Cosmos* (nouveau journal géographique en italien, publié par M. Guido Cora), n° 1, janvier 1873. Turin, in-4°.

Par l'Académie des Inscriptions. *Recueil des historiens des Croisades,* publié par les soins de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, Documents arméniens, t. I, 1869, in-folio, CXXIV, 855 pages, et Historiens arabes, t. I, 1872, in-folio, LXXI, 865 pages.

Par l'auteur. *Traités de paix et de commerce* et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale au moyen âge, publiés, avec une introduction historique, par M. Ch. de Mas-Latrie. — Supplément et tables. Paris, 1872, in-4°, II, 119 pages.

Par le ministère des Indes. *Grammar of the Sindhi language,* compared with the Sanskrit-Prakrit and the cognate indian vernaculars, by Dr. E. Trumpp. London-Leipzig, 1872, gr. in-8°, IV, 540 pages.

Par l'auteur. *Les quatre facultés de Nancy* et le mouvement intellectuel en Lorraine, par F. Nève. Louvain, 1873, broch. in-8° de 31 pages.

ÜIGURISCHE SPRACHMONUMENTE UND DAS KUDATKU BILIK, uïgurischer Text mit Transcription und Uebersetzung nebst einem uïgurisch-deutschen Wörterbuche und lithografirten Facsimile, aus dem Originaltexte des Kudatku-Bilik, von Hermann Vambéry.

M. Hermann Vambéry, professeur de langues orientales à Pest, s'est déjà fait connaître du monde savant par d'estimables travaux relatifs à la langue turke, telle qu'elle

est parlée dans le Turkestan, et par la relation de son voyage dans ces contrées d'un accès si difficile aux Européens. Le livre dont j'ai à parler aujourd'hui, et qui a paru à Insbruck en 1870, mérite certainement une mention toute spéciale et doit contribuer largement à répandre parmi les savants la réputation de l'auteur. Il est le premier qui nous ait donné un texte considérable en ouïgour, en l'accompagnant d'une traduction et d'un vocabulaire rédigé avec beaucoup de soin. Nous n'avions jusqu'à présent pour nous guider dans cette difficile étude que les fragments publiés par MM. Jaubert et Lumley Davids, secours bien insuffisants, comme ont pu s'en convaincre les quelques personnes qui se sont adonnées à ce genre d'étude. Je ne parle pas ici des excellentes observations recueillies par MM. A. Rémusat[1] et Klaproth[2], parce qu'elles renferment plutôt des détails relatifs aux Ouïgours, à leur dialecte en général comparé aux autres dialectes turks, et à sa grammaire, que des indications qui puissent guider dans le déchiffrement si difficile des manuscrits ouïgours. Quelques listes de mots et des fragments d'une originalité douteuse ne sont rien en comparaison d'un texte publié d'après un manuscrit dont on ne connaissait guère que le nom. Le *fac-simile* qui se trouve à la fin du beau volume de M. Vambéry donne une idée saisissante des difficultés qu'il a eu à vaincre pour mener à bonne fin son entreprise, et je dois déclarer franchement que, même avec le secours de sa transcription et l'étude attentive de l'alphabet qu'il a fait graver, il faut beaucoup de patience et de courage pour réussir à déchiffrer une pareille énigme. Jamais peut-être la différence entre les caractères imprimés et l'écriture cursive n'a été plus grande que dans le texte publié et le manuscrit dont il est tiré. Il n'en faut pas moins rendre justice au savant orientaliste qui a exécuté le premier ce qu'aucun de ses devanciers n'avait pu faire. Il est à remarquer d'ailleurs que des

[1] *Recherches sur les langues tartares*, t. I, p. 249.

[2] *Tableaux historiques de l'Asie*, p. 121, et *Abhandlung über die Sprache und Schrift der Uiguren.*

rares manuscrits ouïgours existant en Europe, le Koudatkou-Bilik est celui dont l'écriture négligée présente le plus de difficultés.

Le Koudatkou-Bilik [1] est un ouvrage de morale générale, on pourrait presque dire d'économie politique, où il est traité des devoirs du Prince envers ses sujets, des qualités requises de la part des différents fonctionnaires de l'État, des vertus nécessaires à un bon citoyen, des vices qui compromettent le bonheur de la société, en un mot de tout ce qui peut intéresser les hommes vivant dans un monde passager et soumis aux arrêts inexorables du destin. Le livre entier est écrit en vers, sauf l'une des deux préfaces qui est rédigée en prose [2]. Il a été composé à Kachgar par un certain Youçouf, خاصّ حاجب, ministre ou chambellan particulier de Bokra-Khan, conquérant de Komoul et de Tourfan. L'auteur a eu soin de nous indiquer lui-même, dans deux passages différents, l'époque précise où son livre a été achevé. Dans le premier on lit :

بيل التمبش ايكى اردى تورت يوز بيله
بيتابيب تنوكاتتيم بو سوز اولكوره

On était en l'année quatre cent soixante-deux lorsque j'ai achevé d'écrire ces paroles.

Le second est ainsi conçu :

بيل التمبش ايكى اردى تورت يوز بيله
بو سوز سوزلاديم من توتوب جان سره

[1] C'est-à-dire «la science capable de rendre heureux.» Le mot قوتانقو est proprement un adjectif verbal dérivant du verbe قوتانمق qui signifie «rendre heureux.» Cette forme se rencontre dans certaines expressions du turk ottoman, comme بيلكو «pierre à aiguiser,» سوركو «herse,» c'est-à-dire «propre à traîner,» ويركو «tribut,» mot à mot «bon à donner, etc.».

[2] M. Jaubert en a donné le texte, la transcription en caractères arabes et la traduction dans le *Journ. asiat.* cahier 31, année 1825. Le 32e cahier renferme l'analyse de quelques chapitres et un petit vocabulaire.

On était en l'année quatre cent soixante-douze lorsque, mettant en œuvre toutes mes forces, j'ai dit toutes ces paroles.

Or l'année de l'hégire 462 s'étend du 19 octobre 1069 au 8 octobre 1070 de notre ère[1]; d'où il est aisé de voir que le Koudatkou-Bilik remonte à une antiquité très-respectable et qu'il a précédé en date la plupart des ouvrages qui nous viennent de l'Orient. Il serait même le premier livre rédigé en langue ouïgoure, si l'on en croit l'auteur lui-même lorsqu'il dit :

عرب چه تاجیك چه کتاب لار اوکوش
بیزنینك تیلیمیزدا بو بیرینکی اوقوش [2]

Il existe de nombreux ouvrages écrits dans la langue des Arabes ou des Tadjiks; celui-ci est le premier rédigé dans notre langue.

Sans doute il ne faut pas prendre à la lettre une pareille assertion. Il est difficile de croire que, dans une langue qui n'a jamais été écrite, on débute par un ouvrage de la valeur de celui qui nous occupe; mais il est probable que par « livre » l'auteur entend parler d'une composition purement littéraire et de longue haleine, écrite sous l'inspiration de la religion musulmane. Ce qui donne beaucoup de poids à cette opinion, c'est cette déclaration très-significative de Youçouf-Khass-Hadjib se plaignant de l'imperfection de l'instrument qu'il employait :

کسیك دخی کوردوم بو تورکچه سوزوك

J'ai trouvé que cette langue turke était bien défectueuse.

A quoi pouvait tenir cet état d'imperfection, sinon à l'état

[1] Il n'est pas facile de concilier cette date avec celle de 1051 assignée à la mort de Bokra-Khan d'après un manuscrit rapporté de Kachgar par M. Velichanoff. Il doit y avoir là une confusion.

[2] Je donne ce vers tel que l'a imprimé M. Vambéry, quoique le second hémistiche soit fautif et ne se laisse pas scander. Le fait qu'il exprime n'en est pas moins curieux à relater.

de barbarie de la langue turke et au peu de culture qu'elle avait reçu jusqu'alors ? L'introduction du christianisme dans l'Asie centrale par les missionnaires nestoriens, et plus tard de l'islamisme, n'avait aidé en rien le développement littéraire de l'ouïgour, mais avait plutôt servi à l'étouffer en introduisant chez ces peuples les livres écrits en syriaque et en arabe.

Quoi qu'il en soit, le Koudatkou-Bilik semble avoir joui dans l'Orient d'une grande réputation, comme on est induit à le supposer d'après ces paroles de la préface en prose :

چين وماچين عليملارى قاموغى اتّفاف بولديلاركيم مشرق
ولايتىدا قاموق توركستان ايليندا بوقراخان تيليندا تورك
لغانىدا بوكتابدين يخشىراق هركزكيم ارسه تصنيف قيلماى
تورور بوكتاب قايوما پادشاهقا قايوما اقليمقا تكدى ارسه
خيرت اوزلوكين دين اوروقدين كچه كوركلوك لوكيندين اول
ايللارنينك حكيملارى قبول قيليب دكمه بيرى بير تورلوك ات[1]
اورديلار چينليقلار ادب الملوك اتاديلار ماچين مليكى نينك
حكمالارى عين المملكة ديديلار مشرق ليقلار زينة الامراء
ديب ايتّىلار ايران ليقلار شاه نامهء توركى اتاميشلار
بعضىلارىدا پند نامهء ملوك دميشلار توران ليقلار قوتاتقو
بيليك ديب ايميشلار

Les savants de Chine et de Matchin ont été unanimes sur ce point que, dans toute l'étendue de l'Orient, sur le territoire entier du Turkestan, dans la langue de Bokra-Khan et dans l'idiome turk, personne n'a jamais rien composé de plus parfait que ce livre. Chez quelque souverain qu'il soit parvenu, dans quelque contrée qu'il soit arrivé, les sages de ce pays, séduits par son excellence[2] et par sa

[1] Je supprime le mot لقب qui suit ات dans le texte imprimé et qui me paraît une glose interpolée.

[2] M. Vambéry a lu خيرة اوزلوغيندين et suppose dans son dictionnaire, p. 207, que اوزلوق est pour اوزونلوق «longueur, étendue;» je

beauté, qui dépasse toute lumière, l'ont accueilli avec faveur et lui ont donné chacun un nom particulier. Les Chinois l'ont appelé *Edeb-el-Mulouk* «la conduite des rois;» les sages de l'empire du Matchin *Aïn-el-Memleket* «l'œil de la royauté;» les Orientaux[1], *Zinet-el-Umérâ* «l'ornement des émirs;» les Iraniens l'ont surnommé *Châh-Nâmeh-i-turki* «le livre royal turk;» d'autres encore, *Pend-Nâmeh-i-Mulouk* «le livre des conseils des rois;» enfin les Touraniens lui ont appliqué le titre de *Koudatkou-Bilik* «la science capable de rendre heureux.»

S'il faut s'en rapporter à ce passage, le Koudatkou-Bilik a joui d'une immense réputation, non-seulement dans une partie de l'Orient musulman, mais encore dans l'extrême Orient; il a été traduit dans plusieurs langues et s'est fait connaître sous différents titres, variant suivant le génie et les habitudes de chaque nation, mais se rapportant tous à une idée commune, celle de la bonne gestion des affaires de l'État et de la prospérité de l'empire qui en est la conséquence naturelle. Mais quel a été le type primitif de tous ces livres, le modèle sur lequel ils ont été composés, ou plutôt l'original dont ils ne représentent qu'une traduction plus ou moins amplifiée, comme le *Humaïoun-Nâmeh* des Osmanlis qui a eu pour patron l'*Envari-Soheïli* des Persans, lequel est une amplification du *Kalila-oue-Dimnah* des Arabes, enfanté lui-même par un recueil d'apologues éclos dans l'Inde? On n'invente pas beaucoup en Orient, on se contente de refaire à neuf et de rajeunir la physionomie des productions antiques ou étran-

pense que اوزلوق doit être pris dans le sens de اوزلوك que j'ai expliqué dans mon dictionnaire, p. 63, par «personnalité, existence» et dont j'ai cité un exemple. D'après cela, je lirais ainsi le second hémistiche du premier vers du chapitre XXV, p. 140:

تيريلكى تيلاب ايلكين اوزلوك قيلور

«Recherchant les moyens de vivre, ils font acte d'existence avec leurs mains, c'est-à-dire, ils mettent leurs mains en mouvement.»

[1] Il est assez difficile de préciser ce que l'auteur entend par là. Seraient-ce les Hindous?

gères. Témoin la littérature des Osmanlis et aussi celle des musulmans de l'Inde qui empruntent aux Persans la plupart de leurs ouvrages et se contentent de les revêtir d'un costume national. Témoin encore les chants nationaux des peuplades de la Sibérie publiés, texte et traduction allemande, par le docteur Radloff[1], les légendes tatares et samoyèdes traduites ou mises en scène par Schiefner[2], et les récits kalmouks édités et traduits par Jülg[3], dont l'origine bouddhique ou musulmane, cette dernière plus rarement toutefois, se trahit pour ainsi dire à chaque ligne.

Pour en revenir au Koudatkou-Bilik, n'est-il qu'une traduction ou un original qui a donné naissance à l'*Edeb-el-Mulouk*, au *Aïn-el-Memleket*, au *Zinet-el-Umerâ*, etc. ? Je crois qu'il y aurait de la présomption à vouloir trancher absolument une pareille question en l'absence de documents précis sur une matière aussi incertaine ; toutefois, j'estime qu'il est très-soutenable en bonne critique d'avancer que l'ouvrage qui nous occupe n'est lui même qu'une imitation d'un traité venu des pays situés à l'est de Kachgar. Autrement, comment expliquer cette phrase de la préface :

بوكتاب تورور آتى ياولاق تانكسوق چين حكمالارىنينك
اشعارلارى بيله آراسته ماچين علمالارىنينك امثالى بيله
بيزنميش تورور

Ce livre a pour titre *la Grande Merveille* ; il est orné des poésies des sages de la Chine et embelli par les apologues des savants du Matchin.

Il me paraît difficile de concilier cette déclaration si nette

[1] *Proben der Volkslitteratur der turkischen Stämme süd-Sibiriens.*

[2] M. Alexander Castren, *Ethnologische Vorlesungen über die altaïschen Völker nebst samojedischen Märchen und tatarischen Heldensagen herausgegeben von Anton Schiefner.*

[3] *Die Märchen des Siddhi-Kür. Kalmükischer Text mit deutscher Uebersetzung herausgegeben von B. Jülg.*

et si précise de l'auteur avec l'opinion de M. Vambéry qui ne veut voir dans le Koudatkou-Bilik qu'un pur produit de l'esprit et de la civilisation turks dans l'Asie centrale. En admettant cette hypothèse sans restriction, on ne s'expliquerait pas davantage cette affirmation qu'on lit v. 15 de la préface en vers :

اوکوش تورکلار اوقماز مونونك معنىسى

Beaucoup de Turks ne comprennent pas le sens de ce livre.

Le plus probable est, si je ne me trompe, que le traité en question a été puisé à une source étrangère, mais revêtu d'une forme turke et présenté sous des couleurs qui pussent plaire aux yeux de ces peuplades que leurs mœurs, leurs habitudes, leurs goûts, les traditions de leurs ancêtres rendaient si dissemblables des Chinois auxquels elles étaient politiquement subordonnées. Pour n'en citer qu'un trait, mais des plus frappants, qu'y a-t-il de plus turk que le chapitre XXIV, p. 138, intitulé :

ايكتيشجىلار بيله قاتيلماغين ايور

Ce chapitre dit quelles relations on a avec les inspecteurs des haras?

Et dans ce chapitre, quoi de plus caractéristique que le deuxième et le quatrième vers, dans leur simplicité toute pastorale?

ييكو ايچكو مينكوات انغير سولوك
بولاردين چيقار هم يوتوركو كولوك [1]
قيمز سوت يا يونك ياغ يا يوغورت قوروت
ييتيم ياكتيم هم اراس اوپك توت

Ce qu'on mange, ce qu'on boit, les chevaux bons à monter, les

[1] M. Vambéry a traduit ainsi ce vers : « Zu essen, zu trinken, Pferd zu reiten....... Hengste, stammt von diesen her, so auch.....»

étalons rapides, tout cela vient d'eux, ainsi que les chameaux propres à porter les fardeaux, le koumis (lait aigri de jument), le lait, la laine, la graisse, le lait caillé, le fromage, les vivres, le vêtement, le camelot, les cordes.

Ce passage convient avant tout et par-dessus tout à un peuple menant une existence nomade, et nous voilà bien loin de la vie chinoise et de l'étiquette des cours de l'Orient musulman. Il n'en est pas moins vrai que l'influence musulmane se fait sentir à chaque instant dans le Koudatkou-Bilik, où la présence des mots arabes et persans, quoique en nombre assez restreint, accuse de la part de l'auteur une certaine connaissance des littératures et des langues de l'islamisme. Ce fait n'a du reste rien qui puisse nous surprendre, si nous réfléchissons, d'une part, que chez les musulmans le Koran n'est pas seulement la source de toute vérité et de toute justice, mais encore le prototype de toute composition purement littéraire; d'autre part, que le persan a été longtemps et est peut-être encore pour les peuples de l'Asie centrale la langue des beaux esprits et des classes bien élevées.

Le Koudatkou-Bilik se divise en quatre parties principales, comme nous l'apprenons par ce passage de la préface en prose :

بو عزيز كتاب تورت اولوق اغير اول اوز ادمه كوترولميش ارور بر
اولى عدل دورور توز بوريتمك ايكينجى قوت دولت تورور
اوچونجى عقل اوقوش ارور تورتونجى قناعة اوزا تيريلمك تورور

Ce noble livre est élevé, pour ainsi dire, sur quatre grandes bases importantes : la première, *adl*, qui enseigne à marcher droit; la seconde, *kout*, ou la félicité; la troisième, *akl*, ou l'intelligence; la quatrième, l'art de vivre avec le *kanaat*, ou le contentement et la modestie dans les désirs.

Ces quatres livres se subdivisent eux-mêmes en soixante-douze chapitres ou sections sur lesquels M. Vambéry en a publié trente-sept. Je vais en donner les titres en y joignant

quelques-unes des observations que m'a suggérées une étude attentive et approfondie.

Le premier chapitre renferme la préface en prose, et le second la préface en vers. Le troisième[1] donne l'énumération des soixante-douze sections qui composent le livre.

Le quatrième porte ce titre :

تنكرى عزّ وجلّ اوكتوسون ايور

Ce chapitre dit les louanges du Dieu très-glorieux et très-illustre.

Le cinquième,

يالاوج عليه السلام اوكتوسون ايور

Contient les louanges de l'Envoyé, que sur lui soit le salut!

Le mot يالاوج ou يالاوجى « envoyé, messager », se lit aussi dans le *Kisseh-i-Youçouf* imprimé à Kasan en 1841[2], p. 39.

يكرمى يتى بيكدان يالاوجيلار

Des messagers au nombre de plus de vingt-sept mille.

Ce mot se trouve aussi dans le sens de « directeur, » comme on le voit dans les poésies d'Ahmed-Turkestâni, fol. 82 v° de mon manuscrit.

فَاذْكُرُوني امرينى الغان قُللار دايما
يلاوجلار همراهى جنتدا كوردوم

Quant aux fidèles serviteurs qui obéissent sans cesse à l'ordre de faire la prière, je les ai vus dans le paradis en compagnie de leurs directeurs.

Dans ce dernier sens on écrit aussi يولاوج, comme on peut le voir dans mon dictionnaire, p. 548.

[1] Son titre est فهرست ابواب

[2] Voyez le *Chronologisches Verzeichniss der seit dem Jahre 1801 bis 1866 in Kasan gedruckten arabischen, türkischen, tatarischen und persischen Werke, von B. Dorn.*

Dans ce même chapitre il y a à remarquer, v. 4, le mot يولوق que j'ai expliqué dans mon dictionnaire, p. 549, par « à qui on a arraché les poils, les cheveux, » et qui signifie « offrande » dans le passage en question :

اتاسين اناسين يولوق قيلدى اول

Il a offert son père et sa mère.

Vers 11, on trouve انكار pour انكا « à lui[1] » :

انكار بردى تنكرى اغيرليق اوكوش

Dieu lui a donné beaucoup d'honneur.

Je crois bien me rappeler que la même chose se remarque dans les chants publiés par le docteur Radloff, ce qu'il faut attribuer, je pense, à l'emphase de la prononciation. Il n'est pas inutile non plus de se souvenir que dans le mongol la particule ᠳᠤᠷ sert à indiquer l'un des deux datifs[2].

V. 14, on lit :

سووك ساوجى بيرله قووار قووقومى

que M. Vambéry a traduit par « mit dem theuern Propheten erwecke mich, wenn ich aufstehen muss, » et beaucoup mieux dans son dictionnaire, p. 224, par « erfreue mit dem theuern Propheten mir das Gemüth. » Le sens propre est : « réjouis ma joie avec ton prophète bien-aimé. » Le verbe قووارمق, que j'ai traduit dans mon dictionnaire par « pâlir, blêmir, » veut dire aussi « réjouir. » قووانمق, qui signifie « se réjouir, » existe dans le djagataï. C'est ainsi qu'on lit dans le roman de Seïf-el-Melik, imprimé à Kasan en 1840, p. 122 :

جفاكشلار وفا كوروب قووانه

Que les opprimés, voyant qu'on leur tient parole, se réjouissent.

[1] P. 86, v. 29, on rencontre aussi انكاكار, et v. 43, مونكاكار.

[2] Cf. Schmidt, *Grammatik der mongolischen Sprache*, p. 29.

De là vient le mot قووانجی « prix donné pour une bonne nouvelle, » comme on lit dans Seïf-el-Melik, p. 11.

که بوکای دیب خداوندهم قووانجی

En disant: Puisse Dieu leur donner le prix de la bonne nouvelle.

Chapitre VI:

تورت صحبه‌نینك فضیلتین ایور

Parle de la prééminence des quatre compagnons.

Le cinquième vers est ainsi conçu:

باشا فاروق اردی کیشی اوترومی
تیلی کونکلی بیرتك بوتون کوتورومی

En outre était Omar, choisi entre tous, dont la langue et le cœur étaient à l'unisson, élevé au-dessus des autres hommes.

Le mot اوتروم signifie proprement « l'action de faire passer avant, » et par extension « ce qu'on préfère, » du verbe اوتورمك « faire passer devant, choisir, » dérivant lui-même de اوتمك qui signifie « passer, dépasser. » On devrait lire اوتوروم, mais la mesure exige qu'on prononce اوتروم. Quant à که تروم, il est pour کوتاروم « l'action d'élever, » et par extension « ce qu'on élève, » de کوتورمك, pour کوتارمك « élever. » C'est ainsi que کوتاریملیك signifie « élévation, noblesse, » ainsi qu'on le lit dans Bâber, p. 168.

اولوقلار کوتاریملیك کیراك

Il faut que les grands aient de l'élévation dans les sentiments.

Dans le second hémistiche du septième vers:

کیشی دا اوتورمیش ای دنك الیك

je crois plus exact de traduire par « il a été la noble libéralité insigne (qu'on fait passer avant tout, qu'on préfère) parmi les hommes, » que de dire, comme M. Vambéry : « Zu den Leuten gelang seine freigebige Huld. »

Chapitre VII:

يارروق ياز فصلن اولوق بوقرا اوكتوسون ايور

Parle de la saison du printemps brillant et de l'éloge de Bokra.

P. 72, v. 37, on lit:

بو يانكليق تاپوق‌قا بيلیندى اچون

Le monde s'est hâté de se rendre à ce service.

Le verbe بیلمك est employé également dans le sens réfléchi, comme on le voit dans le *divan* d'Ahmed-Turkestâni, fol. 47 v°.

پیر ایسته‌كیل بیلیب یوروب خدمت قیل‌غیل

Recherche un directeur et hâte-toi de te mettre à son service.

Ibid. v. 46, on lit:

اتى كچكو سوز بو مثل‌دا كلیر

Ce que M. Vambéry traduit par : « ein sehr altes Wort kommt in diesen Spruche. » Si je ne me trompe, il est plus exact de dire : « un mot très-répandu (très-digne de passer partout) se présente pour exprimer cette vérité proverbiale. »

Ibid. v. 50, on lit:

بیتیسه قالور سوز اچون تیزكینور

« Quand on l'écrit, la parole reste, tandis que le monde se meut, c'est-à-dire s'éloigne, passe, » au lieu de « so lang die Welt sich rührt, » qui me paraît détruire le contraste que l'auteur veut signaler entre la durée de la parole écrite et l'inconstance des biens de ce monde. Dans ce passage j'ai

lu قالور au lieu de كلير que porte le texte imprimé, par suite d'une faute évidente.

P. 72, v. 53, on trouve cet hémistiche :

سورين اسن طوت يانمی‌سبين کوتور

Garde sain et sauf son ami, éloigne[1] son ennemi.

اسن signifiant « sain et sauf » se lit encore p. 90 v. 16, dans ce passage :

كيمينك قيرة دا كچسه بيكيت ليك بيلی
اسن كچتى اركا تيريكليك يلى

A quiconque les années de la jeunesse ont dépassé la quarantaine, le vent de la vie soufflera sans encombre (sain et sauf) dans l'âge viril.

Je crois cette traduction plus exacte que celle de M. Vambéry qui porte : « dem Manne ist sicher das Lebens Wind abgeschnitten. »

اسن ou plutôt ايسان signifie encore « vrai, authentique. » C'est ainsi qu'on lit dans le roman de Seïf-el-Melik, p. 122.

ايسان بولسه نه توشماس آدميغه

Si cela est vrai, que n'arrivera-t-il pas à l'homme ?

De اسن dans le sens de « sain, bien portant, » on a formé le verbe اسنلاشمك, qui veut dire « se souhaiter mutuellement une bonne santé, » comme on le voit dans un des chants publiés par le docteur Radloff, t. III, p. 109.

اوز تمير خان‌دی آت‌دن كوتوردی اويكا اوتورغوزدی امانلاشتی
اسنلاشتی

Il enleva Euz-Temir-Khan de son cheval et le fit asseoir dans sa

[1] Je lis كوتور au lieu de كتور que porte le texte imprimé et qui ne donne pas un sens satisfaisant.

tente; puis ils se saluèrent réciproquement et se souhaitèrent une bonne santé.

P. 72, v. 55, on lit:

بولور بولسا آوْران توچی آوْریلور
قوتی بولقو دشمن باشی قوبقولور

Quoi qu'il arrive le ciel tourne toujours; son bonheur toujours prêt à se réaliser, la tête de son ennemi est creusée, mise à vide.

قوبقولمق signifiant «être creusé» paraît appartenir à la même racine que قوبقا «seau à tirer de l'eau,» قوبور «vase, soucoupe, étui,» et قوبوز «sorte de guitare en forme de poire,» qui tous désignent un objet creux et vide. Remarquons en outre que, dans le mongol, la racine ᠬᠣᠭᠣᠰᠣ renferme implicitement l'idée d'évacuation, de creusement, de destruction [1]. *Kobi*, dans le mandchou, désigne aussi ce qui est creux, et par extension «les narines [2].»

Chapitre VIII:

یدی یولدوز اون ایکی اوچاك برجون ایور

Traite des sept étoiles (planètes) et des douze signes de la voûte céleste.

Je crois devoir donner ici les noms des planètes et des douze signes du zodiaque, d'après le Koudatkou-Bilik, attendu qu'ils sont reproduits d'une manière incomplète dans la grammaire de Lumley Davids, p. XXXIV et XXXV du discours préliminaire. 1° سكنديز Saturne «la plus haute de toutes [3]»

[1] Cf. Schmidt, *Mongolisch-Deutsch-Russisches Wörterbuch*, p. 166 col. a.

[2] Cf. *Mandschu-Deutsches Wörterbuch* von H. C. von der Gabelentz, p 134.

[3] Dans le divan de Bâki, p. 2 de l'édition lithographiée à Constantinople, on lit aussi:

بالای چرخ هفته کیوان کهنه سال
اوتورمشیدی نبته که هندوی پیل بان

«Le vieux Saturne (Keïvân) était assis au plus haut des sept cieux, semblable à un cornac indien.»

اوستون بولاردین یك , 2° اونکقای Jupiter, 3° یوروت Mars, 4° یاشیق le soleil, 5° سبین Vénus, 6° تیلك Mercure, 7° یالچیق la lune.

Le premier hémistiche du dixième vers de ce chapitre est ainsi conçu :

اوچونچ یوروت کلدی کورك کین یوریر

En troisième lieu vient Mars, qui marche avec sa beauté.

Il y a à remarquer ici la particule کین signifiant « après, avec » et dont la trace se retrouve si fréquemment dans l'osmanli, comme : سومکین, اولمغین, etc. locutions qui se composent du nom d'action du verbe et de la particule کین, et signifient proprement : « avec l'action d'aimer, avec l'action d'être. »

Venons-en maintenant aux douze signes du zodiaque ; ce sont : 1° قوزی le Bélier (proprement « l'agneau »), 2° اوت le Taureau.

Le mot اوت dans ce sens se trouve aussi dans une pièce de vers publiée par A. Bergé[1], où on lit, p. 57 :

یوخدو بر روزی رسان باری خدادن غیری
اود ومور وملخه رزق ویرن آسانی

Dieu seul, le créateur, distribue sa part à chacune des créatures ; il donne d'une main libérale la nourriture au taureau, à la fourmi, à la sauterelle.

3° اکنیز les Gémeaux, 4° اوچیق le Sagittaire, 5° ارسلان le Lion, 6° قووشتی le Cancer, 7° اولکی la Balance, 8° چیتان le Scorpion. Peut-être faut-il lire چیان, qui signifie « mille pieds, lézard, scorpion. » 9° اوغلاغ le Chevreau, 10° یونك le Verseau, 11° سوچی la Vierge (l'amante), 12° بالیق le Poisson.

[1] *Dichtungen transkaukasischer Sänger des XVIII und XIX Jahrhunderts in adserbeïdshanischer Mundart*, gesammelt von Adolph Bergé.

Chapitre IX :

يالينقوق اوغولى عزيزليغى بيليك اوقوش بيله اردوكين ايور

Enseigne comme quoi le fils de ce monde (l'homme) n'acquiert de l'honorabilité que par la science et la culture de l'intelligence.

Le mot يالينقوق est proprement un adjectif qui signifie « flatteur, flagorneur, » et s'applique parfaitement au monde. Il vient du verbe يالیمق « flatter, flagorner, » d'où dérive, si je ne me trompe, يالين « flamme, » c'est-à-dire « ce qui séduit et charme par son éclat. » D'après cela je crois qu'il n'est pas tout à fait exact de traduire, ainsi que l'a fait M. Vambéry dans son dictionnaire, p. 244, par « das Vergängliche, das Eitle, » mais par « das Trügerische » comme il l'a très-bien vu lui-même.

Le premier vers de ce chapitre mérite d'être cité parce qu'il renferme les noms des quatre éléments :

توراتتى اتيردى قيز[1] يل اوكو قوق

Il a produit, il a créé le feu, le vent, l'eau, la terre.

Vers 3, on lit :

اوقوش بردى اوترو يلزيلدى توكون

Il a donné l'intelligence, laquelle s'est toujours développée dans son entier.

توكون signifiant « entier, entièrement » n'existe pas dans mon dictionnaire, où ce mot n'est rendu que par « nœud, lien, poulain, » mais on y trouve توكن, توكان « complet, » توكانيش « accomplissement », توكانكانيلك « être achevé, » et توكوز ou توكوس « complet, parfait », d'où le verbe توكوسمك « être fini, achevé, » dont je trouve l'exemple suivant dans les chants publiés par le docteur Radloff, t. III, p. 115.

[1] M. Vambéry a imprimé قيزى, ce qui cause une difficulté pour la mesure, à moins de confondre le ى de قيزى avec celui de يل ; j'ai lu قيز qui signifie « feu, chaleur » et qui est consigné dans mon dictionnaire, p. 447.

قيرق سبا قيميز توكوستى

Quarante outres de *koumis* furent achevées.

Le 12ᵉ vers est ainsi conçu :

اوقوش اول بوروندوق انى طوتسه ار
تيلككا تكور اول توەمن ارزو يىر

Le mot بوروندوق n'a pas été traduit par M. Vambéry, qui a rendu ainsi le premier hémistiche : « Der Verstand ist ein . . . . wenn der Mensch ihn hält. » Cette expression, où l'on remarque la racine بورون, qui signifie « ce qui est placé en avant, la partie proéminente, » se trouve cependant expliquée dans mon dictionnaire[1], p. 168, où je l'ai rendue par « bride qui passe par les narines du chameau, housse, général. » D'après cela il me semble qu'on peut lui donner ici le sens de « guide, directeur » et traduire ainsi tout le vers :

La raison est un guide ; quiconque l'adopte arrive au but de ses désirs et goûte mille jouissances.

Le vers 14 est ainsi conçu :

اوقوش بيرله ايشله قموق ايش كنتوك
بيليك بيرله بكله بو بيلميش اوتوك

que M. Vambéry traduit par :

Mit Verstand thue jede Arbeit. . . . . mit Wissen schliesse diese bekannte. . . . .

en laissant de côté les mots كنتوك et اوتوك. Le premier est synonyme de كتّه « grand, puissant, » et se rencontre encore à la p. 120, v. 20 ; d'ailleurs, M. Vambéry l'a rendu dans son dictionnaire par « gross, stark. » Quant au second, il ne lui

[1] Ce mot se trouve imprimé fautivement بوروندون dans le *Dictionnaire arabe-persan-turk* de M. Zenker, p. 217.

a attribué que le sens de « Bitte, Gesuch, » qui ne convient pas ici. Le véritable sens se trouve dans mon dictionnaire, p. 46, où il est rendu par « rouleau de papier, volume, » qui s'accorde très-bien avec notre passage. Je pense donc qu'il faut rendre ainsi ce vers :

Fais avec la raison chaque œuvre importante; garde avec la science ce livre que tu connais.

Chapitre X :

تیل ارتامین مونونك اسغی یازین ایور

Traite de la dignité de la langue, de ses avantages et de ses inconvénients.

Chapitre XI :

اتکولوك قیلمق اوکتیسین اسیقلیغین سوزلر

Fait l'éloge de la bienfaisance et énumère ses avantages.

Vers 39, le premier hémistiche est ainsi conçu :

اولاردین تلوکلدی اتکو تورو

Le mot تلو rappelle à M. Vambéry, p. 232, l'arabe طالع signifiant « bonheur, bonne étoile. » Je ne crois pas qu'il soit nécessaire de recourir à une étymologie aussi hasardée. تلو est évidemment le même que تیلاو, que j'ai expliqué dans mon dictionnaire, p. 265, par « valeureux, brave, » et signifie aussi « bon, bien, » comme dans notre exemple, qu'il faut traduire ainsi :

D'eux sont venues de bien bonnes lois.

تلو signifiant « bon » se trouve dans ce vers, cité dans le dictionnaire de M. Vambéry, p. 232 :

بو یانکلیق بکی بولسه ارتام طولو
وزیری نکوتك کرك یا تلو

Lorsqu'il se trouve un beg de ce genre rempli de mérite, comment faut-il que soit son vézir, ô homme de bien ?

Vers 46, on lit :

کورو برسه امدی بو تورك بكلاری
اچون بكلرنده بولار يكاری

Si les begs des Turks savent voir cette vérité, ils seront les meilleurs des begs de ce monde.

Il est à remarquer que le mot تورك, qui est pris en mauvais sens dans le dialecte des Osmanlis, n'implique ici aucune idée de blâme ou de mépris ; dans Bâber même, qui est de beaucoup postérieur à l'auteur du Koudatkou-Bilik, تورك se dit d'un homme brave et disposé à bien se battre, mais jamais d'un homme grossier et mal élevé.

Les vers 49 et 50 méritent d'être cités :

بو تورك بكلاری دا ادی بلکولوك
تونككا الب ار اردی ادی بلکولوك
تاجيكلار ايور انی افراسياب
بو افراسيابتون ايتلار تيلاب

Son nom est célèbre parmi les begs turks ; c'était un homme fort et brave, d'une grande réputation ; les *tadjiks* l'appellent Afrasiâb ; de cet Afrasiâb ils attendent toute sorte de prospérité.

Remarquons d'abord le mot تونككا. Dans son dictionnaire, p. 236, M. Vambéry donne le mot تونك qu'il explique par « gross, mächtig, erhaben, stark, » et qu'il rapproche du mongol ᠰᠠᠢᠨ, signifiant « vollkommen, gänzlich ; » mais il ne rend pas raison de la particule كا qui termine le mot. Dans sa préface, p. 34, il dit bien que le vocatif se forme, entre autres, par l'addition de la voyelle *a*, dans lequel cas on double souvent la consonne finale du mot ; d'où il résulte que تونككا est le vocatif de تونك et signifie « ô fort. » J'avoue que je ne suis pas bien convaincu de la vérité de cette assertion, et fût-elle incontestable, je ne vois pas ce que nous aurions à faire ici du vocatif. N'est-il pas plus naturel de voir dans cette

terminaison une forme énergique, comme dans اركه, formé de ار, et qui n'est qu'un adoucissement de اركك, de même que كتّه est un adoucissement de كتوك? De cette manière, تونككا signifie « essentiellement fort » et s'applique parfaitement à notre passage. Nous avons encore à remarquer le nom d'*Afrasiâb* donné comme un éloge, ce qui imprime à la rédaction du Koudatkou-Bilik un cachet tout à fait touranien. N'oublions pas qu'à cette même époque le *Châh-Nâmeh*, imbu des préjugés iraniens, faisait du nom d'*Afrasiâb* le synonyme de « magicien, de perfide, de tyran dangereux et cruel. » Ce que j'ai peine à m'expliquer, c'est qu'un pareil nom pût être un éloge dans la bouche des *tadjiks*[1], que leur origine rattachait plutôt aux Iraniens qu'aux Touraniens.

Chapitre XII :

كتاب ادى يوروكين ايور بيه ابوشقغليغين سوزلر

Explique le nom du livre et parle de son âge.

Le vers 6 est ainsi conçu :

باسا ايتيم امدى كور اوكتولميشين
اوقوش ادى اول بو باتوتور ايشين

Il y en a encore un autre que j'ai nommé Euktulmich ; le nom de la raison est précisément ce qui le fait prospérer.

باتوتمك veut dire proprement « faire croître, faire prospérer, élever, distinguer, » et dérive de باتومك « être élevé, croître, prospérer, » d'où le mot باتوك « haut, élevé, puissant, » qu'il faut rapprocher du mongol ᠪᠠᠲᠤ, signifiant « fort, dur. » A la même famille appartient encore, si je ne me trompe, le mot باتا « bénédiction, heureux souhait, » qu'on rencontre dans les chants publiés par le docteur Radloff, entre autres, t. III, p. 103, où on lit :

[1] Ce mot désigne proprement les aborigènes de la Perse du nord-est. Cf. les *Mémoires d'histoire orientale*, etc. par M. C. Defrémery, p. 387, n. 1.

بالاسى سوزين المادى باتاسين سورادى

Son fils n'accepta pas ses conseils et lui demanda sa bénédiction.

Chapitre XIII :

اى طولدى كون طوقتى تابوغينقا كلميشين ايور

Raconte que Aï-Doldi vint au service de Gun-Doldi.

Le premier hémistiche du vers 49 est ainsi conçu :

ياناما آيتتى تيليكينك نه اول

Il ajouta : Quel est ton désir ?

Le mot ما qui signifie dans ce passage « encore, aussi, en outre, » a également le sens de « prends, tiens », comme on le voit dans Radloff, t. III, p. 118, où on lit :

كيمينك يوق بولسا ماديب بيركيم تاشتادى

Il lui jeta un vêtement en lui disant : Si tu n'en as pas, en voilà un.

Le vers 51 mérite d'être cité :

ايشيتتيم بيراقتين ايليك چاوينى
بيليكين اوقوشون سليك ساوينى

J'ai entendu parler au loin de la renommée du Prince, de sa science, de son intelligence, de sa réputation pure.

On remarquera dans ce passage le dernier mot du premier hémistiche et le dernier du second, qui ne diffèrent que par la première lettre. چاو et ساو ont le même sens [1] et ne sont qu'une seule et même expression plus ou moins nette-

[1] D'après la règle ce devrait être deux mots différents, parce qu'il n'est pas permis d'établir la rime des deux hémistiches sur le même mot pris dans le même sens ; mais le *Koudatkou-Bilik* n'a pas de ces scrupules, comme le prouve, entre autres, le v. 49 du chap. XI, p. 88, où les deux hémistiches finissent par le mot بلكولوك.

ment prononcée. Je crois que la meilleure orthographe est ساو, d'où vient ساوُن « invitation, convocation, » dont on trouve deux exemples dans Aboul-Gâzy, p. 10 et 110 de la première édition. La confusion du ᠰ et du ᠴ dans l'alphabet ouïgour n'est pas plus étrange que celle du س et du چ dans l'alphabet arabe, et prouve que, dans l'un comme dans l'autre système d'écriture, les mots turks ne sont pas toujours faciles à exprimer nettement[1].

Le second hémistiche du vers 52 porte :

تاپينقالى كلديم انينك قاپوغونقا

Je suis venu pour me prosterner à sa porte.

Il faut remarquer que la forme قالى ou كالى s'ajoutant à la racine pour exprimer « le but, l'intention, la direction de l'acte, » est d'un grand usage dans le djagataï; mon dictionnaire en offre de nombreux exemples.

V. 53, on lit :

ياراغ كورسه حاجب اوتونكو سوزوم

M. Vambéry traduit ainsi :

Möge der Vezir mich würdig finden und mir vergeben.

Il vaut mieux dire, je pense :

Si le chambellan approuve les paroles que j'ai à exposer.

ياراغ veut bien dire « convenable ». On lit dans le *Seïf-el-Melik*, p. 118 : ياراغ اول كورديلار « ils jugèrent convenable ; » de là : ياراغسيز « inconvenant, » comme on le lit p. 80, v. 14 de notre ouvrage :

تيلينكدين چيقارمه ياراغسيز سوزونك

Ne fais pas sortir de ta langue des paroles inconvenantes.

[1] Je fais cette observation parce que j'ai entendu de savants Ottomans dire qu'il était fâcheux que l'alphabet arabe eût été adopté par leurs ancêtres, vu son imperfection pour rendre les sons turks.

Le second hémistiche du vers 85 porte :

ارانك ايسى كيشيدك اونكى

que M. Vambéry traduit par :

Sein männergleiches . . . . . . sein menschenähnliches Aussehen,

en laissant de côté le mot ايسى « intelligence, » lequel paraît être une méprise pour ايچى « son intérieur, » qui s'accorde parfaitement avec le contexte. Nous avons ici un nouvel exemple de la confusion du ـتـ et du ـپـ. Quant au mot اونك signifiant « extérieur, » il désigne proprement « la partie de devant, » puis « d'abord, » comme بورون, et se construit aussi avec un ablatif ; c'est ainsi qu'on lit dans le *Kisseh-i-Youçouf*, p. 88 :

آچمازدن اونك اوپوب آنى يوزه سوردى

Avant de l'ouvrir, il la baisa et la frotta contre sa face.

On trouve encore l'expression adverbiale اونكين « avant tout, d'abord, en tête. » Pour en revenir à notre hémistiche, il faut le traduire ainsi :

Son intérieur est celui d'un homme libre, son extérieur celui d'un homme.

Chapitre XIV :

اى طولدى جوابى ايليككا

Réponse de Aï-Doldi à Ilik.

On lit au second hémistiche du vers 14 :

ارينج دنيا دولت تليم اتكولر

Le repos, les biens de ce monde, la fortune, beaucoup de prospérité.

Si les mots ارينج et دنيا ne sont pas rattachés ensemble par la conjonction و, c'est parce que rien n'est plus contraire au génie de la langue turke que l'emploi de la conjonction

en pareil cas, et ils n'en forment pas moins deux sujets très-distincts. Il n'est donc pas exact de les réunir en une seule expression, comme l'a fait M. Vambéry, qui les a rendus par « Weltenruh. »

Le mot اريغ doit se présenter aussi sous la forme ايريغ, car j'ai mentionné dans mon dictionnaire, p. 109, d'après M. Vambéry[1], l'adjectif ايريغاك « faible, paresseux. »

On pense involontairement aux célèbres vers de Virgile en lisant le second hémistiche du vers 22 :

قوزی بیرله قاتلیب یورودی بوری

Le loup s'est associé avec l'agneau.

Chapitre XV :

ایلیك ای طولدی اوغلی اوکتولمیشنی اوقمیش بن ایور

Raconte comme quoi Ilik appelle auprès de lui Euktulmich, fils de Aï-Doldi.

Le vers 7 commence ainsi :

من ایکدیش قولونك من تابوقچی سنینك

M. Vambéry traduit ایکدیش par « hausgeborener, » et dans son dictionnaire, p. 187, par « eingeschaltet, einverleibt, » ce qui ne me paraît pas tout à fait exact. Dans mon dictionnaire[2], p. 122, ce mot est traduit par « cheval dont le père et la mère sont de race différente ; Turk dont la mère est Indienne ; tout ce qui est de deux races différentes. » D'après cela, et guidé d'ailleurs par le contexte, je crois qu'il faut rendre ainsi cet hémistiche : « je suis ton esclave métis (étranger par ma mère,

[1] P. 233 dans le dictionnaire imprimé à la suite de ses *Cagataische Sprachstudien*.

[2] J'ai écrit ایکدج et ایکدیش. M. Zenker (*Türkisch-Arabisch-Persisches Handwörterbuch*) écrit, entre autres, ایغدج, اغدج, ایغدیش, ایکدج, ایقدش, et se borne à traduire par « Verschnittenes Pferd ».

indigène par toi, que je regarde comme mon père). » ايكن يش semble aussi avoir le sens général de « haras, » d'où le mot ايكن يش جى « gardien des haras. »

Chapitre XVI :

اوكتولميش تابوقچى نكوتنك كركين آيور

Euktulmich dit comment doit être un serviteur.

Chapitre XVII :

اوكتولميش ايليككا سوباشلار بك سپه‌سالار[1] نكوتنك كركين ايور

Euktulmich explique à Ilik comment doit être le beg qui commande une armée.

Vers 75 on lit :

ايشينك اورتاسين طوت اى اتكوكشى

Prends le terme moyen, ô homme de bien !

Le mot اتكو est le synonyme de ايذكو, qui est usité dans le dialecte de Kasan et dont voici un exemple tiré du *Kisseh-i-Youçouf*, p. 28 :

مكو بيزكا ايذكو دعا قيلا ايمدى

Peut-être fera-t-il une bonne prière en notre faveur.

Il est facile de reconnaître dans اتكو et ايذكو l'origine de l'osmanli ايو.

Vers 76 on lit :

بور ايچمزكرك بك فساد قيلماسا

Le beg ne doit pas boire de vin, s'il ne veut pas commettre d'acte criminel.

[1] Je pense que le mot سپه‌سالار n'est qu'une glose explicative de سوباشلار بك.

Le mot بور « vin, » qu'on retrouve encore p. 120, v. 80, signifie proprement, si je ne me trompe, « brun foncé » et doit être comparé au mandchou *boro* « bai-brun » et au mongol [mongol] « limoneux, vaseux, » sans doute à cause de la couleur foncée du limon [1].

Au vers 81 on trouve un exemple remarquable de قارا « peuple, sujets, gens de la suite de....... » par opposition à بك « seigneur : »

قارا بورجى بولدى نكى بولدى يل
بكى بورجى بولسا قاچان طورقاى حال

Le peuple est devenu buveur et tout son bien s'en est allé au vent ; si son beg fait ripaille, comment iront les affaires ?

Vers 102, on lit au second hémistiche :

مونى تك يوق ارسه سن آندين تونكول

S'il n'est pas comme cela, détourne-toi de lui.

تونكولك signifiant « se détourner, s'écarter vers ou de, » se rencontre aussi dans le *Fevz-un-Nedjat* [2], p. 91 et 168.

برى عجب برى كبر آندين تونكول

L'un est la vanité, l'autre l'orgueil ; détourne-toi de cela.

Vers 104, l'emploi des mots arabes همّة et مروّة, ainsi que celui de فساد, p. 120, v. 86 et 87, sans en compter bien d'autres, montrent combien l'auteur, quoique d'origine turke, a fait d'emprunts à la langue et aux idées de l'islamisme.

Le second hémistiche du v. 107 porte :

اتيقلايه اقسون قوتورتك اوجى

[1] Cf. Gabelentz, p. 24, et Schmidt, p. 115, col. B.
[2] C'est un traité de morale religieuse imprimé à Kasan en 1840.

que M. Vambéry traduit par

Betrunken gleich dem Bären, einen Groll gleich dem Tollen.

Le savant traducteur semble avoir lu اقسوم «ivre,» quoiqu'il ait imprimé اقسون «fripon, fourbe.» (Voyez mon dictionnaire, p. 28, au mot اقسين.) Cependant l'épithète de «fripon» convient bien à l'ours, comme on peut s'en convaincre en lisant ce que Pallas dit de la manière dont cet animal attaque les ruches établies dans les forêts de l'Oural[1]. Quant au mot قوتور, qui se dit d'«un chien galeux, hargneux et malade,» j'ignore pourquoi M. Vambéry l'a rendu dans son dictionnaire par «Wildschwein,» à moins qu'il n'ait pensé au mongol ᠬᠣᠳᠣᠷ, qui signifie «chèvre à musc[2].» D'après cela je rendrais ainsi ce passage :

Fripon comme un ours, faisant rage comme un chien hargneux.

Chapitre XVIII :

اوكتولميش قارا عم[3] بيله ادب قيلغوسين ايور

Euktulmich dit comment on doit se comporter avec le commun du peuple.

Vers 10, je remarque la postposition اوچون prise adverbialement, ce qui, à ma connaissance, n'a pas lieu dans l'osmanli.

قارا ير قاتيندا ياتيرلار اوچون

A cause de cela ils sont couchés sous la terre noire.

Chapitre XIX :

علوىلار بيرله قاتيلماغين ايور

Explique dans quels rapports on doit être avec les descendants d'Ali.

[1] Pallas, édit. in-4°, t. II, p. 24,
[2] Cf. Schmidt, p. 287, col. B.
[3] عم semble être une glose explicative de قارا.

Chapitre XX :

تاريقچی‌لار بيرله قاتيلماغين ايور

Explique dans quels rapports on doit être avec les laboureurs [1].

Chapitre XXI :

ساتيقچی‌لار بيله قاتيلقوسين ايور

Explique dans quels rapports on doit être avec les marchands.

Le vers 8 porte :

قيطای ارقيشی کسسه ارقيش طورور
قايون کلکو اردی تومن تواغی

Quand la caravane de la Chine franchit la route (qui conduit chez nous), en voilà une caravane ! Combien de milliers d'hommes généreux ont dû venir ave celle !

Cette mention de la « caravane de la Chine du nord, » dont il est aussi question p. 68, v. 5, prouve que, si notre auteur avait reçu, par l'islamisme, des influences littéraires et religieuses du côté de l'Occident, il vivait cependant dans un des principaux centres de la civilisation chinoise [2].

Chapitre XXII :

اوتچی‌لار بيله قاتيلماغين ايور

Explique quelles relations on doit avoir avec les médecins.

Chapitre XXIII :

مقاسم‌لار بيله قاتيلماغين ايور

Explique dans quels rapports on doit être avec ceux qui font usage des conjurations.

[1] تاريقچی signifie proprement « celui qui ensemence, » et dérive du verbe تاريق « semer, » d'où تاريقلاق « champ ensemencé. »

[2] Il ne faut pas croire du reste que l'enseignement de l'islamisme dans l'Asie centrale eût pour point de départ unique les contrées situées à l'occident de Kachgar ; il était établi en Chine dès une époque reculée, comme le prouvent de curieuses inscriptions sinico-arabes que mon savant collègue M. Ch. Schefer a bien voulu me communiquer.

Le mot مقاسم, que M. Vambéry a fort bien rendu par «Wunderdoctor, Beschwörer,» doit être rapproché du djagataï قام et n'a pas ici son sens arabe, comme le prouvent les vers 4 et 5, où on lit :

اوتچی اونامساز مقاسم سوزین
مقاسم اوتچی قا آوزور یوزین
اول ایمیش اوتوق یسه ایکا یارار
بو ایمیش بیتیک طوتسه ییک‌لار ییرار

Le médecin n'accepte pas la parole d'un conjurateur, lequel, de son côté, tourne le dos au médecin : celui-ci dit que si le malade prend un remède, il lui sera salutaire; celui-là prétend que s'il se munit d'un écrit (un talisman), le mal s'éloignera.

Chapitre XXIV :

ایکدیش چی‌لار بیله قاتیلماغین ایور

Explique les rapports qui doivent exister avec les gardiens des haras.

Vers 3, le mot کولوک que M. Vambéry a passé dans sa traduction et qu'il a rendu dans son dictionnaire, p. 219, par «Sklave, Diener,» signifie, si je ne me trompe, «un chameau, une bête de somme,» comme je l'ai consigné dans mon dictionnaire, p. 475. Au surplus j'ai donné plus haut l'explication de ce passage.

Chapitre XXV :

باشا اکین‌لاری [1] اوزلار بیرله قاتیلماغین ایور

Explique dans quels rapports on doit être avec les serfs de toutes les catégories.

[1] Je proposerais de lire اکین, qu'on prononce aussi اوکون et اوکین, et dont on trouve un exemple p. 130, v. 4 et p. 142, v. 1, dans le sens de «catégorie, espèce», au lieu de اکیلاری que M. Vambéry a imprimé sans chercher à le traduire.

Chapitre XXVI :

چیقای‌لار بیله قاتیلماغین ایور

Explique dans quels rapports on doit être avec les pauvres.

Chapitre XXVII :

اولوك کیشی نکوتك القوسین ایور

Explique comment on doit prendre une femme.

C'est un des plus curieux et des plus dignes d'être médités.

Chapitre XXVIII :

اوغول قیز طوقسا نکوتك اکینکوسین ایور

Explique comment, s'il naît un fils ou une fille, on doit les élever.

Chapitre XXIX :

کیشی آش‌قا اوقیمق توروسین توقوسین ایور

Explique quelles sont les lois et les coutumes à observer pour inviter quelqu'un à manger.

Chapitre XXX :

ایلیك سوالی اوتقورمیش‌قا

Question que fait Ilik à Otkourmich.

Chapitre XXXI :

اوتقورمیش جوابی ایلیك‌كا

Réponse d'Otkourmich à Ilik.

Chapitre XXXII :

اوتقورمیش ایلیك‌كا پند برمیشین ایور

Expose quels conseils Otkourmich donne à Ilik.

Le vers 3 mérite d'être cité :

کوسوش طوت تیربکلیک کرک ایشکا ایت
اولـه نـنـك کـیـشی کا مـویـان اوزکاتـیـست

M. Vambéry traduit ainsi le second hémistiche :

Theile Güter aus, hierorts bezähme dich.

ce que je trouverais très-bien, s'il ne disait dans son dictionnaire, p. 228, sous la forme dubitative, il est vrai, que یعدیز signifie « Hilfe, Unterstützung, » et que, dans notre passage, il n'était autre chose qu'un adverbe et devait se traduire par « hier, hierorts ». Pour moi, je n'hésite pas à reconnaître dans یعدیز مویان le mot بویون « cou, » qui convient parfaitement aux exemples cités par M. Vambéry. Dans l'un on lit :

مویان برکو تنکری ساغینجیم یدینك

Puisse Dieu te prêter le cou (t'aider), tu as partagé mes préoccupations ;

ce qui offre un sens parfaitement raisonnable. Il en est de même pour l'autre, qui se trouve dans le vers en question. Je proposerai donc de traduire ainsi le tout : « Jouis de la vie, fais-en usage pour les choses nécessaires ; fais part de tes biens aux autres ; mets une bride à ton cou (modère tes passions). » Quant à l'emploi du م au lieu du ب, il est fréquent dans le dialecte de Crimée, et on lit, entre autres, اوز موینونه آلیب pour اوز بوینونه, p. 386 du recueil de M. Véliaminof-Zernof[1].

Le second hémistiche du v. 4 est ainsi conçu :

کچورکای سنی اوت ادی یك قیلین

[1] *Matériaux pour servir à l'histoire du Khanat de Crimée*, recueillis par V. Véliaminof-Zernof, Saint-Pétersbourg, 1864.

que M. Vambéry traduit :

Die Zeit wird dir schwinden, thue viel Gutes.

Il vaut mieux dire, je pense :

Pour que le temps te fasse passer à la postérité, fais-toi une bonne renommée.

Chapitre XXXIII :

اوتقورميش دوش كورميشين ايور

Raconte qu'Otkourmich vit un songe.

Chapitre XXXIV :

اوكتولميش اوتقورميش نينك دوشين كا تعبير قيلور

Euktulmich donne une interprétation au songe d'Otkourmich.

Chapitre XXXV :

اوتقورميش اولوق دوشنى اتين ساق يورور

Otkourmich interprète autrement le grand songe.

Le chapitre XXXVI est un extrait de l'avant-dernier chapitre de l'ouvrage et commence par ce vers :

اچون قيلقى بارچا اتين بولدى كوز
كيشى كونكلى تيلدين اتين بولدى كور

Les manières de ce monde sont toutes différentes ; vois un peu ! le cœur des hommes est tout autre que leur langue ; vois un peu !

Le premier hémistiche du second vers porte :

وفا كيتّى خلقدين جفا اوسنادى

La bonne foi s'est retirée du milieu des hommes, l'iniquité a prévalu.

Dans son dictionnaire, p. 207, M. Vambéry explique

اوستامق par « verlängern, in die Länge ziehen, » et le rattache ainsi à la racine اوز, d'où vient اوزون, اوزاق et اوس d'où اوسمك « grandir, croître, » dont il existe deux exemples dans Aboul-Gâzi, p. 41 et 160, et اوسك « gros, grand, puissant, » qui se rencontre dans le Koudatkou-Bilik, p. 158, v. 19. Je crois qu'il vaut mieux le rattacher à اوست « supérieur, en haut, » d'où le sens de « avoir le dessus, » puis par extension « mettre la main dessus, prendre, » comme on le voit dans Radloff, t. III, p. 118, où on lit :

او قيزينك امچاكين اوستاماى نه‌سى بار

D'où vient donc qu'on ne met pas la main sur le sein de cette fille [1] ?

Au second hémistiche du v. 5, on lit :

اوتونلار اوكوش بولدى ايتّى سيليك

Les pécheurs se sont multipliés et les purs ont été perdus.

J'ignore pourquoi M. Vambéry n'a pas traduit les deux derniers mots qu'il a laissés en blanc.

Le second hémistiche du v. 22 est ainsi conçu :

اچونلوق [2] سيقيقلى ايلكى اخى كينك

et est ainsi rendu :

Der die Welt. . . . . und freigebig ist.

Je pense qu'il faut traduire :

Qui tient les gens de ce monde sous sa puissance (sa pression), dont la main est généreuse, large.

[1] Lorsqu'un jeune homme attrape une jeune fille à la course, il a le droit de lui mettre la main sur le sein, à la charge par lui de se garer des coups de fouet qu'elle cherche à lui donner. (Radloff, t. III de la traduction allemande, p. 149.) M. Vambéry, *Voyages dans l'Asie centrale*, p. 295, parle d'un usage analogue.

[2] Le texte porte, je pense par une faute d'impression, اچونوق.

Chapitre XXXVII :

كتاب اتاسی یوسفُ خاصّ حاجب اوزینکا پند بریر

Le père du livre, Youçouf, le chambellan intime, se donne à lui-même des conseils.

Le second hémistiche du v. 29 porte :

بو غفلت اوزیندین منی اوتقورا

que M. Vambéry traduit par :

Rette von der Leichtsinnigkeit mich.

et il dit dans son dictionnaire, p. 204, que اوتقورمق signifie « beruhigen, zufrieden stellen, zufrieden sein. » Je crois que ce mot doit être assimilé à اوتغوزمق, qui veut dire, entre autres, « élever, enlever, » comme on le lit dans le divan d'Ahmed Turkestâni, fol. 74 r° :

مؤمنلارنی التون تختکا اوتغوزوبان

Élevant les fidèles sur un trône d'or.

Je traduirais donc ainsi notre hémistiche :

Élève-moi au-dessus de cette indifférence.

Le vers 34 n'a pas été entièrement traduit par M. Vambéry : en voici le texte :

تیلینک تیت بوغوزونک اوتیمه اوکوش
کوزونک یوم قولاق قو بیبر انچه طورا

Retiens ta langue, ne soigne pas trop ton gosier, ferme ton œil, laisse de même ton oreille se tenir tranquille.

Le verbe اوتیمك ou اوتامك se trouve encore pris dans le sens de « soigner, » p. 78, v. 11 :

یوری ای بیلیکسیز ایکینکنی اوتا

En avant, ignorant, soigne ta maladie.

A la suite des chapitres du Koudatkou-Bilik, M. Vambéry a publié deux morceaux en prose : l'un est une lettre de franchise émanée de la chancellerie de Tamerlan ; l'autre, un extrait du *Bakhtiâr-Nâmeh.* Trois mots seulement dans le premier morceau m'ont paru mériter une observation.

P. 172, l. 3, تارتاقچیلار est traduit par « Spendenvertheilern. » Je crois que cette expression doit s'entendre des « officiers préposés à la garde des présents offerts au souverain ». En effet تارتاق est le même que تارتیغ, « présent offert à un supérieur, » dont j'ai cité dans mon dictionnaire, p. 197, deux exemples tirés du *Bâber-Nâmeh.* En outre, l. 16 de la page 172, il est recommandé aux officiers de ne percevoir ni تمغا « droit de douane, » ni تارتاق « présent. »

P. 172 l. 3, les mots بوکاول et توتقاول sont rendus par « geheimen Wachen und Polizei-Agenten. » Il vaudrait mieux dire, je pense, « les officiers dégustateurs ». Quoique توتقاول signifie « passage, passe », comme je l'ai traduit dans mon dictionnaire, p. 222, d'après deux exemples tirés du *Bâber-Nâmeh,* son association à بوکاول semble lui donner ici un sens analogue à celui-ci.

Je ne pousserai pas plus loin ces observations qui paraîtront peut-être déjà trop multipliées. En les terminant, je tiens essentiellement à faire remarquer qu'elles n'ont pas pour but de diminuer en quoi que ce soit la reconnaissance due à M. Vambéry pour son beau travail ; elles tendent, au contraire, à attirer sur lui l'attention des orientalistes qui s'intéressent aux études relatives à l'Asie centrale. Il n'y a pas grand mérite à relever ainsi quelques inexactitudes de détail qui échappent forcément à l'attention la plus soutenue, obligée de se porter sur tant de points obscurs et contestables ; mais il y en a beaucoup à aborder le premier, d'une manière sérieuse, l'une des parties les moins connues et les plus difficiles de la philologie orientale, en même temps que l'une de celles qui offrent un intérêt de premier ordre pour le classement des langues touraniennes.

PAVET DE COURTEILLE.

NOUVEAU TESTAMENT DE N.-S. JÉSUS-CHRIST, version arabe. Imprimerie des Pères Dominicains à Mossoul. 1872, gr. in-8° (559 p.).

Je ne sais si c'est la reproduction d'une ancienne traduction ou un travail nouveau, et je n'ai pas sous la main les moyens de m'en assurer. Ce qui m'a frappé, c'est l'existence d'une imprimerie à Mossoul, qui m'était entièrement inconnue. Les types dont elle se sert sont évidemment gravés en Orient; ils sont assez bien calibrés, mais grêles et sans grâce; dans les notes, on a employé un petit corps de la même forme. Les éditeurs ont introduit une ponctuation assez bien entendue; pour la virgule, ils mettent un petit point (.); pour le point-virgule, un point plus gros (•); pour le point, une étoile (*), et ils emploient les deux points (:) comme nous; le tout s'allie bien avec l'écriture arabe et ne dérange pas l'œil.

Je vois, par le catalogue des livres arabes publiés par ces Pères, qu'ils ont imprimé une quarantaine de volumes en arabe, pour la plupart de petits livres d'école et de piété, et quelques-uns pour des élèves plus avancés et un public plus lettré, comme par exemple le *Kalila et Dimna*, la *Récréation des Khalifes*, le *Délassement de l'esprit dans le jardin de la littérature arabe*, et quelques autres du même genre.

J. M.

Nous recevons de Constantinople une nouvelle qui sera accueillie avec plaisir et aussi avec un peu d'étonnement. Un grand dictionnaire turc-oriental y est sous presse et paraîtra prochainement. Le nom de l'auteur nous inspire toute confiance. Ahmed Véfyk Efendi, ancien ministre de l'instruction publique et vice-président du Conseil d'État, profitant des rares loisirs que lui laissaient ses fonctions, a recueilli les

éléments de cette utile publication. Les travaux de Vambery, de Veliaminoff, ceux de notre confrère M. Pavet de Courteille ont répandu l'étude des dialectes turcs-orientaux en Europe, mais aucune tentative de ce genre n'avait été faite en Turquie, et tout l'honneur en reviendra à l'éminent ministre qui a déjà rendu de nombreux services littéraires à ses compatriotes. Nous nous réservons de rendre compte du nouveau dictionnaire dès son apparition. Bornons-nous aujourd'hui à déclarer qu'il ne fera pas double emploi avec les travaux analogues publiés en Europe.

Constantinople est, pour les investigations philologiques, une ville admirablement située. Le monde entier y est représenté, et les types originaux que Boukhara, Khiva et Kachgar y envoient offrent au lexicographe, comme ils offriraient à l'artiste, un sujet d'études variées. L'auteur n'a pas négligé les informations orales. De là une foule de mots qui enrichissent son dictionnaire et y prennent place à côté des preuves fournies par les sources écrites.

B. M.

Unexplored Syria, by Richard F. Burton and Ch. F. Tyrwhitt Drake, 2 vol. in-8°, Londres 1872 (x-360 et 400 pages, avec une carte et de nombreuses vignettes et planches).

M. Burton a été pendant dix-huit mois consul d'Angleterre à Damas et a fait pendant ce temps des excursions dans le Liban et l'Antiliban, à Palmyre, à Alep et dans les régions pierreuses à l'est de Damas. Le récit de ces différentes explorations est tantôt de sa plume, tantôt de celle de Mme Burton, tantôt de leur compagnon de voyage, M. Drake. Les différentes relations ne tiennent pas ensemble, car l'intention des auteurs n'était point de composer un ouvrage systématique ou une description complète de la Syrie, mais de fournir leur cote de matériaux pour la connaissance des parties les moins fréquentées du pays, ou

de rectifier et de contrôler les données de leurs prédécesseurs. Tous ces récits sont écrits dans un style vif, quelquefois trop vif; les pays visités sont intéressants, les descriptions des localités sont précises et détaillées, les aventures sont bien racontées, et néanmoins le livre n'est pas facile à lire à cause de la préoccupation perpétuelle des auteurs de corriger leurs prédécesseurs. Il faudrait avoir toujours devant soi toutes les cartes dont ils se sont servis et qu'ils critiquent, et les comparer avec celle que M. Johnston a construite avec les indications des auteurs et qui est jointe au volume.

Le récit des explorations est suivi de plusieurs appendices, une liste de proverbes syriens, un traité de M. Drake sur les règles suivies dans la copie de la Bible par les copistes juifs, des notes de M. Burton sur les inscriptions de Hamak, avec dix planches lithographiées, qui les font connaître pour la première fois au public. Ces *fac-simile* ont été faits d'après des impressions sur du papier appliqué sur la surface des pierres, enduites de couleur. Les lithographies du volume sont réduites au quart. J'ai entendu mettre en doute la parfaite exactitude de la reproduction ; on pourra la contrôler par des photographies que la Société pour l'exploration de la Palestine a fait exécuter et qu'elle mettra sans doute en vente pour l'usage des savants qui voudront s'exercer à résoudre le très-curieux problème qui se cache sous ces inscriptions. Le second volume contient un très-long appendice sur la collection ethnographique et archéologique formée par M. Burton en Syrie, et des *fac-simile* d'une centaine d'inscriptions grecques recueillies par lui.

J. M.

A Catalogue of sanskrit manuscripts contained in the private libraries of Gujarat, Kathiavad, Kachch, Sindh and Khandesh, compiled under the superintendence of G. Bühler, by order of Government. Fasc. III. Bombay, 1872, in-8° (141 pages).

J'ai annoncé dans le cahier précédent du Journal le second

fascicule de ce catalogue; le troisième cahier, que j'ai reçu depuis, contient les manuscrits de six classes de sujets ; 1° Grammaires, 169 ouvrages; 2° Glossaires, 49 ouvrages; 3° Alamkara, 89 ouvrages; 4° Métrique, 32 ouvrages; 5° Dharma, 419 ouvrages. En tout, le catalogue comprend 758 ouvrages et au moins le double de volumes, parce qu'il ne cite en détail qu'un seul exemplaire de chaque livre et donne seulement en note le nombre des autres exemplaires connus, qui souvent est assez considérable. Le système suivi est le même que dans les fascicules antérieurs, indication du titre, de l'auteur, du nombre des feuillets, des lignes par page, de la date des manuscrits et des nom et lieu de demeure du propriétaire. On fait bien de se contenter d'une indication aussi sommaire, qui remplit le but qu'on s'est proposé, de faire connaître l'existence des ouvrages sanscrits qui restent encore et d'en assurer par cela même la conservation; si l'on avait demandé un catalogue raisonné, on aurait attendu bien des années, et une grande partie de ces trésors littéraires aurait probablement disparu dans l'intervalle. C'est une véritable œuvre de civilisation que le gouvernement de l'Inde a entreprise et qu'il poursuit avec une persévérance très-louable.

J. M.

Correction. A la page 297, ligne 11 de la note, il faut lire *occidentale*, au lieu d'*orientale*.

JOURNAL ASIATIQUE.

MAI-JUIN 1873.

OBSERVATIONS

SUR

LES COUDÉES DU MEḲYAS[1],

PAR M. E. FAGNAN.

Volney, dans son *Voyage en Égypte*, état physique, chap. III, examinant la question de l'exhaussement du Delta et celle des coudées du Meḳyâs qui s'y rattache, cite un passage d'un auteur arabe, qu'il appelle Kâlkâchenda, à l'effet de prouver qu'en réalité la crue du fleuve n'a jamais varié, mais seulement la manière de le mesurer. « Dans les premiers temps que les Arabes occupèrent l'Égypte, ils s'aperçurent que lorsque le Nil n'atteignait pas le terme de l'abondance, chacun s'empressait de faire sa provision pour l'année; ce qui troublait incontinent l'ordre

[1] Nous avions reculé devant la publication de ces notes, rassemblées depuis plus de deux ans, à raison du peu de certitude des résultats auxquels nous sommes arrivé. La publication du travail de Mahmoud Bey sur les mesures de l'Égypte (cahier de janvier du *Journal*) nous fait croire qu'elles pourront lui servir d'utile complément historique.

public. On en porta plainte au khalife Omar, qui donna ordre à Amrou d'examiner la chose, et voici ce qu'Amrou lui manda : « Ayant fait les recherches « que vous nous avez prescrites, nous avons trouvé « que, quand le Nil monte à 14 coudées, il procure « une récolte *suffisante* pour l'année; que s'il atteint « 16 coudées, elle est *abondante;* mais qu'à 12 et à « 18, elle est *mauvaise.* Or, ce fait étant connu par « les proclamations d'usage, il s'ensuit des mesures « qui portent le trouble dans le commerce. » Omar, pour remédier à cet abus, eût peut-être voulu abolir les proclamations; mais la chose n'étant pas praticable, il imagina, sur l'avis d'Abou-Taaleb, un expédient qui vint au même but. Jusqu'alors, la *colonne de mesure*, dite *nilomètre*, avait été divisée par coudées de 24 doigts; Omar la fit détruire, et, lui en substituant une autre, qu'il établit dans l'île de Rouda, il prescrivit que les 12 coudées inférieures fussent composées de 28 doigts au lieu de 24, pendant que les coudées supérieures resteraient comme auparavant à 24. De là il arriva que désormais, lorsque le Nil marqua 12 coudées sur la colonne, il en avait réellement 14; car ces 12 coudées ayant chacune 4 doigts en excès, il en résultait une surabondance de 48 doigts ou 2 coudées. Alors, quand on proclama 14 coudées, terme d'une récolte *suffisante*, l'inondation était réellement au degré d'abondance : la multitude, partout trompée par les mots, s'en laissa imposer. Mais cette altération n'a pu échapper aux historiens arabes, et ils ajoutent que les co-

lonnes du Saïd ou haute Égypte continuèrent d'être divisées par 24 doigts; que le terme 18 (vieux style) fut toujours nuisible; que 19 était très-rare et 20 presque un prodige.»

Disons d'abord que l'auteur que cite Volney n'a pas été consulté dans l'original par celui-ci, qui n'a fait, ainsi qu'il le dit, que reproduire un extrait donné par Shaw (*Travels*, App. p. 57)[1]. Bien que Hadji Khalfa n'attribue à Ḳalḳachendî qu'un *Dictionnaire des tribus arabes*, ce n'est pourtant pas dans cet ouvrage que se trouve le passage relatif au Nil. Il se trouve sans doute dans un livre dont l'auteur s'appelle aussi Abû'l ʿAbbās Aḥmed al-Ḳalḳachendî: c'est un *Inchâ* qui comprend dix traités et qui est conservé à la Bibliothèque bodléienne (Catal. Uri, p. 100, n° 365; cf. n° 366). En présence de cette similitude de noms, il est bien probable, pour ne pas dire certain, que Ḳalḳachendî est l'auteur des deux ouvrages, et bien probable aussi que c'est de cet *Inchâ* que Gagnier, suivi par Shaw, a extrait le passage en question. On retrouve le même récit chez plusieurs auteurs arabes, qui, on le sait de reste, se copient à

[1] Abū'l ʿAbbās Aḥmed al Ḳalḳachendī est un auteur natif de Ḳalḳachenda, village situé près du Caire (Abdallatif, éd. de Sacy, p. 601; Ibn Khallikan, éd. de Slane, trad. II, 545). Hadji-Khalfa, qui place sa mort en 821 H., lui attribue un dictionnaire des tribus arabes (*s. v.* نهاية الارب), qui se trouve en manuscrit à la Bibl. nat. n° 655, suppl. ar. La première page de ce dernier donne son nom ainsi : Moḥammed ben Aḥmed ben ʿAbd Allah ben Ahmed Al-Ḳalḳachendī; mais on ne peut douter qu'il ne soit le même. Son nom se trouve aussi cité *Journ. as.* 1840, t. I, p. 211; *Not. et Extr.* VIII, 129.

l'envi et servilement : ainsi chez Maḳrîzî, Soyûṭî, Abû'l Maḥâçin. Mais Maḳrîzî cite sa source : c'est Ḳoḍâʿî, qui lui-même parle d'après Ḥaçan ben Mohammed ben ʿAbd el Monʿim. Voici ce passage tiré de la *Description de l'Égypte*, et qui a déjà été publié par Marcel (*Paléographie arabe*, p. 224, nº 44), mais d'une manière qui prouve qu'il n'en comprenait absolument rien; nous suivons l'édition de Boulaq, I, p. ٥٨, en comparant avec Abû'l Maḥâçin (*Nodjûm*, ٧٤٣) :

قال القضاعىّ ووجدتّ فى رسالة منسوبة الى الحسن بن محمد بن عبد المنعم قال لمّا فتحت العرب مصر عرف عمر بن الخطّاب رضه ما يلقى اهلها من الغلاء عند وقوف النيل عن حدّه فى مقياس لهم (عن مقياس لهم A.M.) فضلا عن تقاصره وانّ فرط (فضل A. M.) الاستشعار يدعوهم الى الاحتكار وانّ الاحتكار يدعو الى تصاعد الاسعار (الاشعار A. M. lit) بغير قحط فكتب عمر الى عمرو يسأله عن شرح الحال فاجابه إنى وجدتُّ ما تُروى به مصر حتى لا يقحط اهلها اربعة عشر ذراعا والحدّ الذى تُروى منه الى سائرها حتّى تفضل منه عن حاجتهم ويبقى عندهم قوتُ سنة اخرى ستّة عشر ذراعا والنهايتانِ المخوفتانِ فى الزيادة والنقصان وهما الظمأ والاستبحار (والاستخارة A. M.) اثنى عشر ذراعا فى النقصان وثمانية عشر ذراعا فى الزيادة وهذا البلد فى ذلك الوقت محفور

الانهار معقود الجسور عند ما تسمّوه من القبط وخيرة جيدة .A. M) العمارة فيه ۞ ولمّا وقف عمر بن الخطاب على كتاب عمرو بن العاص استشار عليًا فى ذلك ثم امره ان يكتب اليه ببناء مقياس وان ينقص ذراعَيْن عن اثنى عشر ذراعا وان يقرّ ما بعدهما على الاصل وان ينقص من كلّ ذراع بعد الستّة[1] عشر ذراعا اصبعَيْن ففعل ذلك وبناه عمرو اعنى المقياس[2] بحلوان فاجتمع له كلّ ما اراد[3] من حلّ الارجاف وزوال ما منه كان يخاف بان جعل الاثنى عشر ذراعا اربع عشرة لان كل ذراع اربع و عشرون اصبعا فجعلها ثمانيا وعشرين من اوّلها الى الاثنى عشر ذراعا يكون مبلغ الزيادة على الاثنى عشر ثمانيا واربعين اصبعا وهى الذراعان وجعل الاربع عشرة ست عشرة والست عشرة ثمانى عشرة والثمانى عشرة عشرين

«Koḍâ'i dit avoir trouvé ce qui suit dans un traité attribué à Haçan ben Mohammed ben ʿAbd el Monʿim : Après la conquête de l'Égypte par les Arabes, ʿOmar ben Khaṭṭâb fut informé du prix élevé des denrées quand le Nil n'atteignait pas sa hauteur ordinaire dans un nilomètre dont on se servait, et

[1] Peut-être الاثنى.

[2] Ces trois derniers mots ne sont pas dans Makrîzî.

[3] Ab. Moh. s'arrête ici.

à plus forte raison quand le niveau était notoirement trop bas. Par crainte de la famine, on accumulait de grands approvisionnements, ce qui faisait hausser le prix du blé, lors même que l'inondation n'avait pas fait défaut. Omar écrivit à Amr pour lui demander des renseignements à ce sujet, et voici la réponse qu'il reçut : « J'ai trouvé que 14 coudées « donnent une inondation suffisante, et qu'avec 16 « toutes les terres sont inondées et donnent une ré- « colte qui, outre qu'elle satisfait aux besoins présents, « laisse du blé en quantité suffisante pour l'année « d'après. Les deux points extrêmes qu'on redoute et « qui donnent l'un la sécheresse, l'autre une inonda- « tion excessive, sont de 12 pour celle-là, de 18 pour « celle-ci. Le pays, à cette époque, est entrecoupé de « canaux sur lesquels courent des chaussées, ainsi « que cela se faisait déjà chez les Coptes, et la ferti- « lité germe dans le sein de la terre. » Omar, à l'instigation d'Ali, qu'il avait consulté, écrivit à Amr de bâtir un nilomètre en diminuant de deux le nombre de 12 coudées, mais en laissant subsister l'ancien état pour le reste; en outre en diminuant de deux doigts les coudées au-dessus de la seizième. C'est ce que fit Amr dans le Meḳyâs qu'il éleva à Holwan. Ainsi se réalisa le but du khalife de faire cesser l'inquiétude et les troubles qui en étaient la suite. Il fit douze coudées nouvelles égales à quatorze anciennes, car chaque coudée avait 24 doigts, et les coudées comprises entre la première et la douzième en avaient 28. L'accroissement total était donc de 48 doigts

sur les 12 coudées, c'est-à-dire égalait les deux coudées *en question*. 14 coudées en valurent donc 16, 16 en égalèrent 18, et 18, 20.»

Tous les auteurs arabes, peut-on dire, sont d'accord sur ce changement de la division des coudées par Omar. A ceux qui ont été cités plus haut, on peut encore ajouter Maçoudi (*Prairies d'or*, II, 363, celui-ci ne cite pas Omar); Soyûṭi (*Kitâb el Raudah*, ms. de la Bibl. nat. S. A. n° 935, fol. 66; mss. 1912, S. A. *id.* fol. 83; n° 813, A. F. Ar. p. 13 et 35)[1].

La première réflexion que l'on fait, c'est qu'Omar, pour éviter les troubles qu'occasionnait la crainte d'une crue insuffisante, s'y serait pris plus adroitement en faisant diminuer la longueur des coudées : les masses, en effet, se laissent toujours facilement égarer par une similitude de mots qui couvre une différence de choses. Mais ce qui est plus singulier, c'est que, fort souvent, à des époques immédiatement postérieures à Omar, des crues de 12 coudées et plus au nilomètre de Raudah sont signalées comme ayant eu la famine pour conséquence, alors pourtant que 12 coudées juste, équi-

[1] Ce ms. porte pour titre القول المفيد فى النيل السعيد, et l'auteur en est شهاب الدين احمد بن العماد ; sur la première page, on trouve cette mention : «L'extrait fait pour le Comité en 1791, Deguignes.» C'est une maigre compilation sur divers sujets relatifs à l'Égypte et notamment au Nil, qui a été écrite en 720. Le n° 933, S. Ar., porte le même titre, mais est attribué à جلال الدين المحلى. Hadji Khalfa n'en parle pas. Malgré cette différence de titre, les deux ouvrages n'en forment qu'un, comme il est facile de s'en convaincre.

valant à 14 de l'époque antérieure à Omar, auraient dû donner une récolte suffisante. Denys de Telmahre, qui écrivait en 840 de J. C., parlant du nilomètre de Rauḍah, indique 15 ou 16 coudées comme nécessaires pour une récolte moyenne. En 352 H., la famine règne malgré une crue de 15 coudées 4 doigts. Makrîzî décrit la terrible mortalité qui dépeupla l'Égypte en 355, malgré une crue de 12 coudées et quelques doigts. Les 16 coudées dont parle Denys de Telmahre constituent en effet le وفاء النيل, ce qu'on appelle l'*eau du Sultan* ou du *Kharâj*, parce que ce n'est que quand le Nil a atteint cette hauteur que la totalité de l'impôt devient exigible, et toujours, en Égypte, les dominations qui se sont succédé ont pris et devaient prendre, à raison de la nature du pays, la hauteur de l'inondation comme la mesure de l'impôt à prélever. Au commencement du XIIIe siècle de J. C., Abdallatif évalue à 16 coudées la crue nécessaire à une récolte moyenne, et à 18 celle qui donne aux habitants une récolte complète et au prince la totalité de l'impôt. Continuant enfin de descendre vers notre époque, nous trouvons d'autres chiffres encore chez Abû'l Mahâçin : il rapporte un passage de Maçoudi (*Prairies d'or*, II, 362), où 17 coudées sont données comme le maximum d'une bonne inondation, et où une hauteur plus grande est indiquée comme causant des ravages; puis il ajoute que de son temps (IXe s. Hég.) 21 coudées et au delà sont nécessaires.

L'attribution à ʿAmr du changement de la divi-

sion des coudées de Rauḍah est absolument fantastique, en dépit de l'affirmation si positive de Volney et de plusieurs écrivains arabes. En effet, du temps de ʿAmr, il n'existait pas de nilomètre à Rauḍah, et, sur ce point, il n'y a pas la moindre divergence : c'est Oçâma ben Zéid qui le fonda en 96 H. sous le khalifat de Walîd ou de Soléimân. ʿAmr a fait élever deux nilomètres, à Oswan et à Dendérah, selon d'autres, à Holwân. Il est donc impossible qu'il ait changé la mesure d'un Meḳyâs non existant. Tout au plus pourrait-ce être la mesure du nilomètre antérieur à la conquête musulmane, qui existait à Memphis et qui continua sans doute de servir, pour cette partie du pays, jusqu'à l'établissement de celui de Rauḍah. Remarquons, du reste, que Maḳrîzî, dans le passage cité, parle de Holwân. Mais en admettant même que ce changement eut lieu à l'ancien nilomètre de Memphis, on devra bien accorder que les mêmes raisons, supposées bonnes, continuaient d'exister à l'époque d'Oçâma, et que, jointes au respect de la tradition, elles auraient dû faire conserver la nouvelle division des coudées. Or, la tradition voit généralement dans la colonne nilométrique encore existante celle d'Oçâma, malgré les reconstructions entières ou partielles qu'a subies l'établissement, notamment celles de Mamûn, 199 ou 207, et de Motawakkil, 233 ou 247.

On comprend facilement que, mesure de l'impôt et moyen de gouvernement, le nilomètre a toujours

dû être gardé avec un soin jaloux. Aussi l'accès n'en était-il guère facile, et c'est en vain que Pococke, Niebuhr, Norden essayèrent de l'examiner de près, au moins à l'époque de l'inondation. Ce n'est que lors de l'expédition française que, grâce à la qualité de vainqueurs en laquelle on se présentait, on put s'en rendre un compte plus exact. Or, de l'examen qui fut fait alors, il résulte que les coudée sont, à peu de chose près, la même mesure; Marcel, aussi témoin oculaire, ne mentionne non plus aucune différence considérable dans la longueur des coudées, bien qu'il rapporte le texte cité de Maḳrîzî et semble l'appliquer à Rauḍah; Mahmoud Bey enfin (*Journ. as.* janvier 1873) nous le confirme. Soyûṭi (*l. l.* fol. 66) prétend que ce changement subsiste encore à son époque. Or, il est certain que, quand bien même la tradition qui voit dans la colonne nilométrique actuelle celle d'Oçâma serait inexacte, celle qui aurait remplacé cette dernière aurait conservé les mêmes divisions. Comment donc n'en resterait-il plus de trace maintenant[1]?

La coudée usitée au Meḳyâs était celle dite *noire;* tout le monde en convient[2], de même qu'on s'ac-

[1] Il faut bien distinguer le Meḳyâs de Rauḍah des Meḳyâs du Said : en effet, on reconnaît unanimement que le *nombre* de leurs coudées est inférieur à celui de Rauḍah (Soyûṭi, *l. l.* fol. 65; Maçoudi, II, 366, où il faut corriger une légère erreur dans la traduction : les mots اكبرها ذراعا, l. 11 et 12, doivent se traduire «ayant le plus grand nombre de coudées,» et non «le plus grand de tous par son échelle métrique»).

[2] Mahmoud Bey, *l. l.* p. 107, prétend qu'aucun auteur arabe

corde à la diviser en 27 doigts (Cf. Reinaud, Introd. à Abulféda, p. CCLXIV). Selon les uns, ce fut Mamoun, selon les autres, Haroun-Arrachîd qui l'institua. Mais cette division en 27 doigts aurait été changée sur l'*échelle* de Rauḍah, puisque les auteurs arabes s'accordent à diviser la coudée y employée en 24 doigts et 28 aux douze inférieures. Ceci est encore confirmé par le relevé dressé par Quatremère (*Not. et Extr.* t. VIII) des hauteurs des crues; on y voit plusieurs fois que le قاع ou niveau du fleuve avant la crue est de tant de coudées, plus 24, 25, ... doigts. Il est néanmoins remarquable que personne, en parlant de la coudée noire, ne mentionne cette division, réelle ou conventionnelle.

Il importe peu, même chronologiquement, que ce soit Haroun plutôt que Mamoun qui ait établi la coudée dite noire; mais quelle coudée servait donc avant cette époque à mesurer le Nil? Personne n'en dit rien, du moins à notre connaissance. Peut-être faut-il supposer, d'après le récit de l'innovation attribuée à Omar, que le nom seul de *noire* a été donné par l'un de ces deux princes à l'ancienne coudée existant avant eux. Puis, d'après l'examen de la colonne où les longueurs des coudées sont, à très-peu de chose près, les mêmes, on est conduit à penser que les soi-disant coudées de 28 doigts, en tant qu'exprimant une longueur plus grande, n'ont jamais

n'affirme cela; nous lui opposerons notamment les témoignages de Maverdi (*Const. Pol.* p. 266) et de Soyûṭi (*l. l.* fol. 68). Nous concédons du reste qu'ils doivent faire erreur.

existé. L'existence de cette division en 28 doigts ne peut, à en juger par les chroniqueurs orientaux, guère être révoquée en doute, mais comme division seulement et sans qu'elle portât sur la longueur réelle, c'est-à-dire qu'une seule et même coudée était divisée tantôt en 24, tantôt en 28 doigts. C'est à la même conclusion qu'est arrivé Lepsius pour la coudée de l'ancienne Égypte. Mais on retombe alors dans la difficulté signalée plus haut, que le changement aurait dû avoir lieu en sens inverse, par la diminution de la hauteur des coudées, car un simple changement du nombre des subdivisions n'aurait eu aucun résultat pratique.

Mais, arrivé à ce point, il nous faut faire observer que nous avons raisonné jusqu'à présent en faisant nôtre la confusion qui s'est opérée dans l'esprit des chroniqueurs, c'est-à-dire en attribuant au Meḳyâs de Rauḍah ce qu'on ne rapportait d'abord que de celui de Holwân. Nous croyons avoir démontré que les coudées du premier n'ont subi aucun changement.

Il nous reste à expliquer la différence des évaluations dans la hauteur nécessaire des crues. Pour les Arabes, la chose semble toute simple : ils expliquent la nécessité d'une crue plus forte que 16 coudées par le changement des circonstances et de l'état des canaux dérivés du fleuve. En d'autres termes, le Nil, se pliant aux circonstances, augmenterait sa crue à proportion de la négligence des hommes.

Sans partager les opinions extrêmes d'Hérodote

ou de Fréret, il faut bien reconnaître que le sol de l'Égypte s'exhausse annuellement par suite du limon qu'y dépose le Nil débordé. Mais de là à conclure qu'un jour le pays cessera d'être inondé et partant deviendra un désert, il y a loin. Comme l'a fait en effet remarquer Lepère, si le sol de l'Égypte s'exhausse, le lit du fleuve en fait autant, car lui aussi conserve une partie du limon que l'eau charrie; l'exhaussement est donc simultané, et la situation respective du fleuve et du pays reste la même ou à peu près. Or, si la colonne est restée la même, son pied a dû nécessairement peu à peu s'envaser, et les coudées inférieures, ayant été successivement recouvertes, n'ont plus pu marquer une crue réelle du fleuve au moment de l'inondation. Mais si, ce qui est très-vraisemblable, on a continué de faire entrer ces coudées en ligne de compte pour mesurer la hauteur de l'inondation, on a dû fatalement arriver à exiger 17, 18,... coudées, là où autrefois on n'en demandait que 16, 17, etc. D'un autre côté, en admettant l'exactitude des chiffres qu'on donne comme la mesure de l'exhaussement du sol, cette solution est inadmissible. Cet exhaussement est estimé à 0,120 par siècle. Or, d'Omar à Maçoudi, c'est-à-dire dans un espace d'environ trois siècles, il nous faudrait trouver 0,120 × 3 ou 0,36. La coudée, noire ou autre, du Mekyâs est évaluée 0,53 ou 0,54 d'après les mesures prises lors de l'expédition française, 0,53 selon Mahmoud Bey (*l. l.* p. 99). Ces 0,36 ne font pas une coudée, ce qu'il fau-

drait pour égaler la différence entre 16 coudées, nécessaires, dit-on, à l'époque d'Omar pour obtenir une inondation complète et non exagérée, et les 17 que requiert Maçoudi pour le même résultat. La différence sera encore plus forte en comparant les époques d'Omar et Abû'lmahâçin, environ neuf siècles : 0,120 × 9 = 108, environ deux coudées. Or, ce dernier parle de 21 coudées. Pococke, vers 1735, dit qu'il en faut 22 pour un *bon Nil,* et ajoute qu'il n'a trouvé nulle part d'exemple d'une crue de 24 coudées. On cite pourtant celle de 761 de l'hégire comme ayant atteint cette hauteur. Pococke n'aura sans doute fait que rapporter les dires des Musulmans et les chiffres cités dans les proclamations; car Jomard dit formellement que l'échelle fictive du Meḳyâs, dont on se sert pour les proclamations, a 24 coudées. On ne peut pourtant soutenir que 16 étant les 2/3 de 24, on mesure toujours le Nil d'après cette coudée fictive; comment évaluer alors les grandes crues, c'est-à-dire celles qui dépassent 16 coudées réelles ou 24 fictives? On aurait des chiffres de 25, 26... coudées, ce dont ne parle personne. Enfin, ce qui achève de compliquer la question, c'est que Mahmoud Bey, bien placé pour connaître les faits, nous affirme que maintenant et depuis le IXe siècle de l'hégire, sans citer d'où il tire cette date, le scheikh mesureur ne donne 0,54 de longueur qu'aux 16 premières coudées et 0,27 seulement à celles entre la 17e et la 22e incluse, outre qu'il place son zéro 0,18 plus bas que celui de l'é-

tiage. Cela ne nous explique pas encore qu'avant le IXe siècle on trouve des crues plus élevées qu'à aucune époque antérieure.

S'il y a eu réellement un changement dans la coudée employée au nilomètre serait bien difficile à dire. Les valeurs attribuées aux diverses coudées par les Arabes semblent de la haute fantaisie : impossible de concilier leurs assertions. Queipo (*Système métrique*, t. II) a cru pouvoir déduire des mesures précises; mais nous doutons fort de l'exactitude de ses résultats. Il croit notamment pouvoir assimiler les coudées d'Ibn Abi Leila et Joséphite, tandis que Maverdi les distingue formellement et donne à la seconde un doigt de plus qu'à la première. Il y a sans doute à distinguer entre les époques et les pays, comme semble le faire l'auteur du passage cité par Casiri (I, 364), et bien probablement un même nom a été porté par des mesures différentes. Ajoutez à cela qu'on évalue les diverses grandeurs tantôt en doigts de 6 grains, tantôt de 7, ce qui est une autre cause de confusion. Pour ne citer qu'un exemple, la coudée, noire ou autre, du nilomètre est, nous dit-on, divisée, tantôt en 24, tantôt en 28, tantôt même, selon Pococke, en 26 doigts; au contraire, Ibn Jobaïr ne parle que d'une seule division, en 24 doigts. Si nous comparons les données de Maverdi, nous trouvons de tout autres résultats. Il ne donne pas directement la valeur de la coudée noire, dont il déduit les autres, mais il nous apprend que la grande Haschémite, royale ou Zia-

dite, plus grande qne la noire de 5 2/3 doigts, vaut une coudée noire, plus 1/8 + 1/10, autrement dit 9/40. De là on déduit que 5 2/3 doigts = donc 9/40 de la noire, et que celle-ci équivaut à 25 5/27 doigts. D'autre part, la petite Haschémite ou Bélalienne, dit-il, plus grande de 2 2/3 doigts que la noire, est de 3/40 plus petite que la grande Haschémite. La différence entre 5 2/3 et 2 2/3 ou 3 doigts fait donc 6/40, de sorte qu'on trouve alors 20 doigts pour la valeur de la coudée noire.

Ces contradictions et les nombreuses mesures déjà usitées du temps d'Omar, puisque, selon Maverdi, il y en avait au moins trois, ne servent pas peu à embrouiller la question, et ne peuvent pas, dans tous les cas, résoudre le problème qui nous occupe. En résumé, malgré les recherches auxquelles nous nous sommes livré, nous ne pouvons expliquer d'une manière absolument précise toutes les différences qu'on remarque dans la mesure des inondations, bien qu'on puisse jusqu'à un certain point, comme on l'a vu plus haut, en suivre la marche. Les chroniqueurs n'ont guère pu la connaître, à cause des précautions prises pour empêcher d'approcher du nilomètre au moment de la crue, et ont expliqué le changement d'une manière enfantine. D'après les chiffres cités, l'altération n'a dû se faire que peu à peu, et trouve une explication facile dans deux faits : la crainte des émotions populaires que ne pouvait manquer d'exciter l'insuffisance de la crue, et l'avidité du fisc, des revenus

duquel un certain nombre de coudées est la mesure. La connivence du scheikh mesureur n'aura pas fait défaut au gouvernement, et c'est ainsi que nous trouvons actuellement les mesures fictives dont parlent Jomard et Mahmoud Bey.

ÉTUDES SABÉENNES.

EXAMEN CRITIQUE ET PHILOLOGIQUE DES INSCRIPTIONS SABÉENNES CONNUES JUSQU'À CE JOUR.

PAR M. HALÉVY.

I. — SABÉEN ET HIMYARITE.

Quand l'attention de la linguistique est attirée vers un nouveau sujet, pour le faire entrer dans son domaine, ce qui importe tout d'abord, c'est de donner un nom convenable à la langue dont elle se propose d'étudier la construction et l'esprit; autrement elle court le danger d'induire en erreur l'ethnologie, qui a pour but le classement méthodique des races humaines. Je crois donc nécessaire, au début même de cette esquisse, de rechercher quel nom il convient de donner à la langue dans laquelle sont rédigés les nombreux documents épigraphiques apportés de l'Arabie méridionale.

Depuis la reprise des études sémitiques, on entend souvent parler des inscriptions himyarites et de la langue himyarite, que l'on considère comme identique au sabéen. Cette qualification a été acceptée à l'exemple des auteurs musulmans, qui emploient très-rarement l'expression سبايون, mais très-fré-

quemment, au contraire, le mot حِمْيَر, dont ils ont même formé un verbe dénominatif حَمَّرَ. L'identification de ces deux mots ne me paraît pas justifiable au point de vue historique; je me propose d'en déterminer le sens et d'indiquer les limites dans lesquelles chacune de ces expressions doit être employée.

Des deux noms *Saba* et *Himyar*, le premier est incontestablement le seul qui puisse être regardé comme le véritable nom national. Ni les écrivains bibliques, ni les auteurs grecs antérieurs à l'ère chrétienne ne font mention des Himyarites. Pline et Ptolémée, qui citent les premiers les Homérites, les décrivent comme de proches voisins des Sabéens, à côté des *Minaei*, des *Rhadamaei* et d'une foule d'autres peuplades qui étaient alors constituées en royaumes indépendants. Les écrivains ecclésiastiques seuls étendent la dénomination Homérite à tous les habitants de l'ancien royaume de Saba, et cet usage a été adopté par les auteurs arabes, qui, pour légitimer cette innovation, n'ont pas reculé devant la personnification de Ḥimyar.

Si nous consultons les documents originaux, nous obtenons le même résultat. Les inscriptions, surtout celles que j'ai récemment recueillies, fournissent une riche variété de noms de peuplades, et même de royaumes divers, mais elles se taisent sur le compte de Ḥimyar; on peut en conclure avec toute probabilité qu'à l'époque de la rédaction de ces textes, le nom de Ḥimyar n'existait pas, encore

moins le royaume himyarite. A cette unanimité de témoignages négatifs on ne peut opposer que deux textes trouvés dans le Ḥadramaout, l'un à Ḥiṣn Ghourab, l'autre au Wâdi Doan, qui parlent distinctement du מלך חמירם, roi de Ḥimyar, et du ארץ חמירם, pays de Ḥimyar; mais ces inscriptions sont des plus modernes, et datent de quelques années après la chute finale de la puissance himyarite qui, depuis on ne sait pas combien de siècles, avait supplanté l'ancien empire sabéen.

La dénomination Ḥimyar devient intelligible lorsqu'on y voit le nom d'une localité où la dynastie qui a suivi les Sabéens aurait établi le siége du nouveau gouvernement. Pour rechercher la situation de cette localité, nous possédons heureusement deux documents authentiques qui nous donnent indirectement des indications précieuses. Le premier document est une médaille himyarite que M. de Longpérier a publiée dans la Revue numismatique, nouvelle série, t. XIII, 1868. Le second document est l'inscription éthiopienne du roi Aïzana rapportée par M. Rüppel. A l'aide de ces deux documents, nous sommes à même d'établir que Ḥimyar était le nom d'un château fort situé dans le voisinage de la ville de Raïdân.

On sait que les rois sabéens portaient ordinairement le titre de rois de Saba et de Raïdân, מלך | סבא ודרידן (H.[1] 658, etc.); mais la pièce précitée, frappée à Raïdân, contient une variante très-instructive :

[1] H. ou Hal. = Halévy (J.), *Inscriptions sabéennes*, J. as. 1872, et *Rapport sur une mission archéologique dans le Yémen.*

au lieu de Saba apparaît, sous la forme d'un monogramme, le nom de מריב, Maryaba, ce qui prouve l'identité de ces deux noms; mais, d'autre part, les inscriptions nous montrent, à côté de Maryaba, une autre ville du nom de *Silḥin*, סלחן, qu'elles qualifient de demeure royale : ביתן | סלחן | והגרן | מריב « la maison (royale) de Silḥin et la ville de Maryaba » (Fr. n° LIV). Si, de plus, on compare l'inscription d'Abyan, où se produit une locution analogue : הגרן עדן | וביתנהן | אבינם « la ville d'Aden et la demeure d'Abyan » (Ab.[1] 1, 10, 11), on est induit à constater que les rois de ce pays avaient l'habitude d'habiter une ville ou un château fort dans le voisinage de leur capitale, et l'on peut en conclure que Silḥîn était également située près de Maryaba.

Cette combinaison une fois admise, on peut se demander si la ville de Ḥimyar n'était pas, elle aussi, une habitation royale voisine d'une des grandes villes connues. C'est pour résoudre cette question que nous aurons recours à l'inscription du roi Aïzana. Le monarque abyssin, qui avait ajouté l'Arabie Heureuse à ses États d'Afrique, s'intitule נגש ··· חמר וזרידן וזסבא וזסלחן « roi de . . . Ḥimyar et de Raïdân, et de Saba, et de Silḥîn; » la disposition observée dans l'énumération de ces villes, qui représentent le Yémen entier, montre jusqu'à l'évidence que Ḥimyar se trouve par rapport à Raïdân exactement comme Silḥin relativement à Saba ou Maryaba, c'est-à-dire

[1] Ab. = Abyan (Inscription d'), texte publié par M. Fr. Lenormant (*Lettres assyriologiques*, t. II).

qu'Ḥimyar était la demeure habituelle des rois de Raïdân, et qu'elle était située probablement à peu de distance de cette ville.

Dès lors le rapport entre le royaume sabéen et le royaume himyarite devient on ne peut plus clair. Saba représente la partie orientale et Raïdân la partie occidentale du royaume. Le peuple a reçu son nom de la capitale de l'est, où résidait l'ancienne dynastie; mais, à un temps donné et par suite d'une catastrophe inconnue, la famille royale quitte Maryaba et se transporte au château de Ḥimyar, non loin de Raïdân, la capitale de l'ouest. Ḥimyar devient une autre dénomination pour Raïdân et, par extension, pour le territoire et le peuple placé sous la dépendance du gouvernement qui y résidait. Cette transformation se produit au point de vue politique seulement; pour ce qui concerne la langue nationale, il va sans dire que le changement de capitale ou de dynastie n'y apportait aucune modification sensible.

D'après cet exposé on comprendra facilement combien est inexacte une appellation telle que inscription himyarite, langue himyarite; lorsqu'on dit: inscription himyarite trouvée à Saba, on fait un contre-sens manifeste. Cette manière de parler n'est justifiée qu'au point de vue de la tradition arabe, qui attribue l'origine de la langue de Mousnad au patriarche prétendu Ḥimyar, fils de Saba. La science, qui ne peut rien accepter d'autorité, ne doit pas employer des termes qui sont de nature à répandre

des notions fausses parmi les historiens qui n'ont pas fait une étude spéciale de la philologie.

II. — LANGUES ET ÉCRITURES DES ANCIENNES POPULATIONS DE L'ARABIE.

L'auteur du Périple de la mer Érythrée, qui se montre très-bien renseigné des choses arabes, signale formellement l'existence, dans l'Arabie méridionale, de différents dialectes et même de différentes langues. Cette donnée n'a rien d'étonnant quand on considère la vaste étendue du pays et la grande variété du climat et du terrain. Cependant les quelques mots rapportés par les auteurs classiques avec leur traduction, presque tous des noms géographiques, ne suffisent pas pour nous donner une idée des idiomes jadis parlés dans ces contrées, et toutes les tentatives faites jusqu'à présent de les réduire à des formes arabes n'ont produit aucun résultat satisfaisant.

La question présente une face toute différente par rapport aux renseignements que les auteurs arabes fournissent sur les langues qui étaient autrefois en usage chez les diverses populations de leur pays. Comme ces renseignements ne dérivent pas de source étrangère, et que les spécifications qu'ils donnent ont un air local, on ne peut pas, à moins de preuve contraire, leur refuser un certain degré de vraisemblance, d'autant plus qu'un bon nombre de traditionnistes et de lexicographes étaient originaires du Yémen, où plusieurs idiomes étaient en-

core en usage et subsistèrent jusqu'au quatrième siècle de l'hégire. Si, en dépit de tous ces avantages, on ne trouve dans les ouvrages arabes que fort peu de mots sabéens, et absolument aucun mot tiré des autres langues parlées dans l'Arabie méridionale, il faut y voir une tendance à faire oublier les idiomes des infidèles, et à faire dominer exclusivement la langue du Coran. A côté des bas adorateurs de l'idiome qoréischite, il s'est trouvé certainement quelques auteurs yéménites qui, mus par le désir de réhabiliter leur nation, se sont appliqués à traiter avec soin les langues indigènes; mais leurs ouvrages ne sont pas arrivés jusqu'à nous, et ils pourrissent à l'heure qu'il est dans quelque coin oublié d'une mosquée prête à s'effondrer. D'après mes informations, l'existence de pareils ouvrages ne peut pas être révoquée en doute. Peu de jours après mon arrivée à Ṣanʿā j'ai appris qu'un ancien auteur arabe du nom de *Abou'l-Hassan el-Hamdâni* a consacré un volume entier de son ouvrage intitulé *Kitâb el-Eklil* à la grammaire de la langue de Ḥimyar; mais il m'a été impossible de me procurer cet ouvrage. De retour à Aden, j'ai eu sous les yeux deux volumes de ce livre, qui appartiennent à M. Miles; le traité de grammaire himyarite y est souvent mentionné. A défaut de ce traité, qui serait certainement d'un grand intérêt, j'ai rencontré deux phrases que l'auteur désigne comme himyarites, et dont il donne une traduction en arabe. Ces deux phrases, si courtes et si défigurées qu'elles soient par la négligence des

copistes, laissent néanmoins entrevoir la nature de la langue qu'il appelle himyarite; l'auteur donne en outre une inscription en caractère mousnad, qu'il transcrit en arabe et qu'il fait suivre d'un alphabet de cette même écriture. Mais avant de discuter la valeur de ces renseignements, il est nécessaire d'exposer l'opinion adoptée par les auteurs arabes relativement aux langues et écritures qui étaient jadis en usage chez les habitants de la péninsule.

Les écrivains musulmans partent généralement du point de vue peu soutenable que les différents idiomes des anciens Arabes possédaient chacun un système d'écriture qui lui était propre, de sorte que langue et écriture se confondent chez eux sous la même appellation; quelquefois cependant ces deux objets sont distingués par un nom particulier.

Voici la liste des idiomes parlés en Arabie, avec leurs écritures correspondantes, d'après la tradition arabe :

I. *El-Mousnad* (المسند), langue et écriture employées par Ad, Thamoud, Amaliq et les Gorḥum (Djorḥoum) antérieurs; après la disparition de ces peuples, elles ont été adoptées par les Himyarites.

II. *El-Wouqoufa* (الوقوفة); écriture correspondante : *Ez-Zoubour* (الزبور), usitée d'abord chez les seconds Gorḥum (Djorḥoum); elles ont ensuite passé dans une partie du Yémen et du Ḥadramaout.

III. *Ez-Zaqza* (الزقزة), langue et écriture des

Qaḥthanides, employées plus tard par le peuple nommé par les Arabes *El-Asch'aroun* (الاشعرون).

IV. *El-Djewil* (الجويل), langue et écriture des Midianîtes, adoptées dans la suite par les habitants de Mahra.

V. *Er-Rasaq* (الرسق), langue et écriture des Yâqisch, dont se sont servis ensuite les habitants de Djanad et d'Aden.

En parcourant cette liste assez étendue des idiomes supposés primitifs, on ne tarde pas à remarquer le fond fabuleux de cette nomenclature, malgré l'air de précision qu'elle affecte. Ce qui choque de prime abord, c'est la déplorable confusion qui s'y fait jour relativement à la géographie et à l'ethnographie de l'Arabie ancienne. En laissant de côté le *Mousnad*, qui est la langue même de nos inscriptions, et dont la provenance himyarite et sabéenne ne peut être contestée, on se sent placé sur un terrain où l'imagination se donne libre cours. Tantôt ce sont les langues et les écritures des peuples du nord (Midianites) et de l'est (Yâqisch), transportées comme par enchantement dans les contrées les plus éloignées du sud (Aden, Hadramaout, Mahra); tantôt les Joqthanides sont dotés d'une langue et d'une écriture différentes de celles qui sont en usage chez les Himyarites, et cependant, de l'aveu des docteurs musulmans eux-mêmes, Joqthanides et Himyarites sont identiques.

Mais ce qui étonne le plus dans ces noms étranges, c'est d'y remarquer deux mots qui accusent une provenance juive : الوقوفه (de وقف, *stetit*) « se tenant droit debout, » qualification plus applicable à une écriture qu'à une langue, rappelle aussitôt le nom de אשורי, que le Talmud applique à l'écriture hébraïque actuelle, parce que ces lettres se tiennent droites debout, מיושרת באותיותיה; les deux expressions arabes الوقوفه, الزبور sont purement et simplement la traduction du כתב אשורי des rabbins, dont les docteurs musulmans ont fait deux objets différents. Le mot جويل, dont la signification arabe « chose agitée par le vent » ne convient pas du tout à une langue ou à une écriture, montre encore mieux son origine talmudique; les rabbins appellent *gewil*, גויל, les rouleaux de parchemin sur lesquels on écrit le Pentateuque destiné à être lu dans la synagogue. Si la langue الجويل, c'est-à-dire la langue du Pentateuque ou l'hébreu ancien, est attribuée aux Midianites, cela provient seulement de ce que, d'après la tradition du Coran, Schoaïb-Iethro, le beau-père de Moïse, prophète et apôtre des Midianites, avait réussi à convertir une partie de ses concitoyens et à échapper avec eux à la tempête violente qui fit périr les autres (*Coran*, IX, 85-98). Après avoir constaté une confusion pareille dans les n°s II et IV, on est peu porté à ajouter foi aux autres données, qui reposent aussi sans doute sur des méprises analogues. Il devient clair que, pour la recherche des langues et des écritures des anciens Arabes, nous

n'avons d'autre guide que les quelques renseignements péniblement conquis pendant notre voyage dans le Yémen, ou rapportés par d'autres voyageurs.

Que la langue de Mahra diffère de l'arabe, c'est un fait maintenant hors de doute. Fulgence Fresnel l'a, le premier, démontré d'une manière concluante; les voyageurs Carter, Rüppel, et tout récemment M. de Maltzan, ont fourni de précieuses additions à notre connaissance de cet idiome singulier. Je m'en suis moi-même occupé dans un petit travail publié dans les actes de la Société de linguistique (Paris, 1869) sous forme de lettre à M. d'Abbadie, et j'ai cherché à relever le caractère africain de cet idiome; je compte reprendre cette question à la fin de ce mémoire.

Si l'on pouvait se fier aux dires des Arabes du *Wâdi Ḥabaouna*, au nord du *Beled Nedjrân*, les *Beni-Kelb*, qui parcourent le désert à l'est des *Beni-Qaḥthan*, parleraient une langue inintelligible aux autres Arabes. Je ne sais pas ce qu'il peut y avoir de vrai dans cette allégation. Notons encore que les *Beni-Kelb* sont la terreur de cette partie de l'Arabie; on les tient pour des êtres extraordinaires, d'une physionomie repoussante, et à queue.

L'avis qui m'a été donné par un israélite de *Beyḥân* paraît avoir plus de consistance; cet homme m'a assuré que certaines tribus de Yâfaʿ (يافع) font usage d'autres langues que de l'arabe. En arrivant à Aden, cette nouvelle m'a été confirmée par M. Miles, qui a obtenu un petit vocabulaire de l'un des trois

dialectes parlés par trois tribus, entre Aden et Makalla; tous les trois diffèrent de l'arabe. Il est à espérer que ce savant ne tardera pas à faire connaître en Europe le résultat de ses recherches.

Toutes ces données, en partie problématiques, concernent des langues déjà éloignées du centre de l'empire sabéen; encore n'ont-elles trait qu'à des langues sans écriture; il est donc de la plus haute importance de constater l'existence d'une langue ayant un système graphique particulier dans un pays contigu au territoire de Saba. Déjà, à mon arrivée à Aden, j'ai obtenu une photographie d'une tablette en bronze contenant une inscription en caractères différents des autres textes sabéens; le révérend M. Kirk, à qui appartient la tablette de même que deux autres fragments écrits dans le même caractère, les a achetés à des Arabes de l'intérieur, qui n'ont pas voulu dire l'endroit où ils ont été trouvés. Leur authenticité m'était d'abord suspecte à cause de certaines tournures de lettres et de formes insolites. Mais, en examinant à mon retour les copies de mon recueil, j'ai trouvé certaines inscriptions du Wadi Saba qui montrent çà et là des lettres analogues à celles des tablettes en question, de sorte qu'il faut repousser l'idée d'une falsification. Une coïncidence des plus heureuses m'a même permis de déterminer le territoire d'où ces tablettes peuvent venir. L'inscription qui contient plusieurs de ces caractères insolites (H. 615), malheureusement très-mutilée à la fin des lignes, fait voir le mot רדמן

comme étant le pays d'un individu nommé Bahl[m], fils de Mas. . . (בהלם בן מס···). Le nom de רדמן, *Radaman*, rappelle involontairement les *Rhadamaei* des géographes grecs et romains, dont Pline fait les descendants de Rhadamanthe, frère de Minos, le héros crétois (Pline, VI, p. 28, l. 27). L'auteur latin place les *Rhadamaei* immédiatement au sud de Carnon, ce qui est d'une rigoureuse exactitude, comme je le prouverai à la fin de ce travail (appendice 2). Carnon est la dernière ville du district de Mareb vers le sud; là commence le territoire appelé encore de nos jours *Radamân*, ردمان, avec son chef-lieu Beyḥân (بيحان). Il y a donc lieu de supposer que les caractères des tablettes en question étaient tellement usités chez les *Rhadamaei*, que, même en écrivant le sabéen, ils y mêlaient par habitude leurs caractères nationaux. Cette hypothèse est pleinement confirmée par l'examen de la grande tablette. Au milieu de termes inintelligibles, on voit figurer un mot très-lisible et qui contient précisément le nom de רדמן, Radamân. On peut donc considérer comme certain que les *Rhadamaei*, voisins méridionaux des Sabéens, étaient en possession d'un idiome particulier et faisaient usage d'un caractère différent du mousnad, quoique dérivé du même prototype et ayant plusieurs lettres en commun avec lui.

Nous passons maintenant à la langue que les auteurs arabes nomment *himyarite;* il s'agit de savoir si cette langue est identique avec celle des textes épigraphiques ou non. Ce doute m'a été suggéré par

l'observation que l'auteur arabe cité plus haut, El-Hamdâni, qui prétend fournir un alphabet complet du mousnad, ne paraît pas comprendre grand'chose à l'inscription qu'il rapporte. L'analyse de deux phrases himyarites que j'ai trouvées citées par cet auteur achèvera de prouver que l'himyarite des écrivains musulmans, loin de représenter la langue des textes épigraphiques, est simplement une espèce de jargon parlé dans le Yémen pendant les premiers siècles de l'hégire, et dans lequel entraient plus d'éléments empruntés à l'éthiopien et à l'arabe qu'à l'ancien sabéen, idiome qui était probablement mort depuis longtemps.

La première phrase est très-courte et se trouve également citée par d'autres auteurs : elle consiste en trois mots, ثب على القاع, traduits en arabe par اقعد على الارض « assieds-toi par terre, » où le premier mot seul est sabéen, car وثب signifie en arabe « sauter » (voir Ibn Doraïd), les deux autres mots sont parfaitement arabes et n'apparaissent pas dans nos textes.

La seconde phrase est plus longue ; mais, par suite de l'incorrection manifeste du texte, une partie est restée lettre close pour moi :

PHRASE HIMYARITE.

مهلك لارى يشتم لى منذ دو طحسن بمنذ دو بحرى فل
وسنه لى فاتعقدك مغيرى فمن سمع بى فلبحولى فانما اتببه
لبيب حبتى لتكون حنح موتى

TRADUCTION ARABE.

امرت عبدى يشترى لى فى حطمة وقعت من طحين بمد
لؤلؤ فلم تجد فاتعقدك اى غلقت عليها بابها حتى ماتت
ثم داعت على كل امراة تلبس حلتة (? حلية) بعدها ان
تكون موتها مثل موتها.

J'ai ordonné à ma servante de m'acheter dans une année de famine un peu de farine pour une mesure de perles, et elle n'en a pas trouvé. J'ai fermé sa porte sur elle jusqu'à ce qu'elle mourût, puis j'ai fait un vœu contre toute femme qui désormais se parerait, qu'elle mourût comme elle[1].

Le texte himyarite ne montre pas de mots correspondant à فى حطمة وقعت; au lieu de حلتة, je lis حلية «toilette de femme,» sens très-convenable au contexte. Ce qui choque dans cette phrase, c'est le changement du genre; les formes féminines موتها, ماتت se rapportent à عبد, qui est masculin et qui est suivi par يشترى, également au masculin; le sens général semble pourtant indiquer qu'il s'agit d'une esclave femelle. Tout cela fait supposer que la phrase a été dictée par un homme qui n'a connu l'arabe que fort incomplétement; l'auteur la rapporte telle quelle, sans prendre la peine de la corriger.

Si le texte arabe laisse déjà tant à désirer au point

[1] M. Hartwig Derenbourg, le savant traducteur de Nabigha, a bien voulu m'aider de ses lumières dans l'interprétation du texte arabe, qui est très-incorrect dans le manuscrit.

de vue de la correction, à plus forte raison doit-on s'attendre à plusieurs fautes dans la phrase himyarite, dont la restitution serait tout à fait impossible, si la langue éthiopienne ne nous prêtait pas un concours efficace. Commençons l'analyse :

مهلك, prétérit du radical مهل, première personne singulière; le suffixe ك est identique avec le ከ gueez, qui remplace le ت arabe. مهل « insister, ordonner, » ne peut présenter ni la racine arabe مهل, qui signifie « mora, quies, » ni محل, qui a le sens de « sterilitas, fraus, etc. » mais bien le መሐለ éthiopien, « jurare, adjurare, » duquel se rapproche aussi መሀለ ou ምሀልላ « supplicatio, intercessio. »

لاري, le ي étant le suffixe de la première personne dans toutes les langues sémitiques, il reste لار pour « esclave; » un mot pareil n'existe, que je sache, dans aucun idiome de cette famille; il est donc particulier à l'himyarite de notre auteur. S'il était permis de faire une conjecture, j'aimerais lire باري, qui représenterait ainsi le mot amharique ባርያ, *baria*, « serviteur, esclave, » et avec le suffixe « mon esclave. »

يشم ou تشم, imparfait d'un radical شم ayant le sens de « acheter, » également inconnu aux autres langues sémitiques. J'incline cependant à y voir une altération du verbe gueez ሠየጠ (en caractères arabes شيط, imp. يشيط), qui, à la quatrième forme, signifie « emit, mercatus fuit; » comparez ተሣያጢ « emtor. »

لي « à moi, » mot commun aux langues sémitiques;

l'éthiopien littéraire y ajoute encore un *t*, mais cette lettre s'élide régulièrement dans la langue populaire dite *Tigré*.

منذ pour l'arabe مُدّ « mesure; » l'*n* supplée seulement au redoublement de la consonne suivante; cela arrive aussi en araméen, où l'on dit מִנְדָּה pour מִדָּה.

ذو, ce petit mot est très-intéressant; il rend, à coup sûr, le relatif ד des inscriptions sabéennes. Les écrivains musulmans l'identifient à tort avec le ذو arabe, qui signifie « maître, patron ; » Osiander a suivi leur exemple en expliquant les épithètes telles que דרידן, דהרן par « maître de Raïdan, maître de Hirrân; » la vérité est que cette particule répond exactement au ዘ éthiopien, qui n'a jamais d'autre sens que celui du relatif « de, » sens qu'a également le ד araméen. (Voyez ma notice sur l'inscription du temple d'Aṭṭar à Mein.)

طحن « farine, » forme gueez ጥሕን, *ṭĕḥĕn;* en arabe ce mot s'écrit طحين, *thaḥîn*, avec *i*.

بحرى traduit لُؤلُؤ « perles; » ce mot, introuvable dans les dictionnaires arabes, est d'un usage très-fréquent en éthiopien pour indiquer la perle; il s'écrit ባሕርይ.

Les mots qui doivent répondre aux expressions arabes فلم تجد ne sont pas clairs; le ل qui suit est assurément superflu. Dans la forme فاتعقدك, à part le ف copulatif qui existe aussi en sabéen, se voit le verbe عقد à la cinquième voix, ayant la signification

de « fermer. » Dans les autres langues sémitiques, ce verbe signifie « attacher, lier. » Le suffixe ك désigne la première personne, comme en éthiopien.

مغيرى doit répondre à l'arabe بابها « sa porte ; » le suffixe ne montre pas de trace d'un ه, ce qui rappelle la forme gueez *ā* pour la troisième personne féminine ; le ى indique, à ce qu'il paraît, le son d'un *ā* long. Le mot pour « porte » est مغير et ne se trouve dans aucune langue sémitique avec cette signification, à moins qu'il ne signifie « maison, » et alors il pourrait provenir, ainsi que l'hébreu מָגוֹר « domicile, » de la racine גור.

Le mot فن semble devoir être remplacé par مت ou mieux متت, puisque le verbe « mourir » se rend toujours par مات, מת. L'autre verbe, سمع, est pris ici dans le sens de « faire un vœu, » proprement « faire entendre ; » en éthiopien סמע signifie « témoigner. » Les mots qui suivent après ك sont inintelligibles ; le texte est certainement corrompu.

حبتى paraît être parallèle à موتى et avoir une signification analogue ; le suffixe est de nouveau celui de la troisième personne du féminin.

Dans ليكون on voit le lâm précatif, très-usité en éthiopien et en sabéen.

Un mot, حم, pour dire « comme, » n'a rien de sémitique ; je suppose une altération de كم, l'éthiopien ከመ, qui a cette signification.

Je crois que cette analyse suffit pour prouver que la langue appelée par El-Hamdâni himyarite est un dialecte gueez, quelque peu corrompu, qui paraît

avoir été la langue populaire dans une partie du Yémen durant l'occupation des Éthiopiens; mais il n'est en aucune manière le même que l'idiome des textes épigraphiques. Le seul trait vrai que les auteurs musulmans aient rapporté de la langue sabéenne, c'est la mimmation. Cela ne nous surprend pas, les noms propres, auxquels la mimmation s'attache le plus souvent, étant les éléments les plus tenaces d'une langue et se conservant longtemps encore après la disparition de l'idiome vivant. Pour confirmer ce point de vue, nous rappelons que, parmi les noms propres eux-mêmes, ce sont principalement les noms de villes où les auteurs musulmans remarquent la mimmation, tandis que les noms d'hommes sont cités par eux sans mimmation, comme مرثد, عبشمس (pour عبدشمس), كلال, noms écrits, dans les textes épigraphiques, מרתדם, עבדשמסם, כללם; c'est qu'à l'époque de ces écrivains les anciens noms propres d'hommes étaient déjà remplacés par des noms musulmans; seuls, les noms géographiques existaient encore avec leurs formes primitives.

L'ensemble de cette recherche nous autorise à penser que la langue sabéenne n'existait déjà plus comme langue vivante au commencement de l'hégire. Les fréquentes émigrations qui partent du Yémen vers le nord aux premiers siècles de l'ère chrétienne, causées probablement par les incursions incessantes des Éthiopiens, ont, à ce qu'il paraît, donné la première impulsion à la corruption de la langue sabéenne, tout en la conservant comme langue

littéraire. Les soixante et dix ans de l'occupation abyssinienne ont suffi à créer une espèce de dialecte où l'éthiopien entrait pour beaucoup, car une langue dégénère plus facilement au contact d'une langue parente que par le voisinage d'une langue différente. L'arabe a eu peu à déblayer de l'idiome ancien; il s'est seulement substitué à un jargon qui n'avait de l'idiome ancien que le nom, et ce n'est pas sans une certaine raison que les Arabes ont appliqué à la langue des inscriptions, qu'ils supposaient identique avec ce jargon, l'épithète dédaigneuse de *mousnad*, مسند, c'est-à-dire « abâtardi. »

Avant de terminer ce chapitre, disons encore quelques mots des dialectes de la langue sabéenne, d'après ce que les textes épigraphiques nouvellement découverts nous permettent de reconnaître.

L'examen attentif de ces textes fait distinctement constater dans l'idiome sabéen l'existence de trois dialectes, dont je tiendrai compte en traitant les questions de phonétique et de grammaire :

1° Le sabéen commun, langue dans laquelle sont rédigées la presque totalité des inscriptions connues avant mon voyage et la plus grande partie de celles que j'ai découvertes;

2° Dialecte minéen, dans lequel sont rédigées les trois cent cinq inscriptions que j'ai copiées sur les ruines des villes appartenant au peuple nommé *Minaei* par les géographes grecs et romains;

3° Dialecte de l'intérieur du Ḥaḍramaout. Il se rapproche beaucoup du dialecte minéen; un examen

minutieux fait pourtant découvrir certaines différences. Jusqu'à ce moment on ne connaît que trois inscriptions rédigées dans ce dialecte, l'inscription de Naqab el-Ḥadjar, publiée d'abord par Wrede et recopiée dernièrement par MM. Munzinger et Miles, et les deux textes qui figurent sous les n°s 28 et 29 chez Osiander (Br. Mus. pl. XV, n° 31, et pl. V, n° 6).

III. — PALÉOGRAPHIE. — CARACTÈRE MONUMENTAL. — CARACTÈRE CURSIF. — CLASSEMENT DES INSCRIPTIONS D'APRÈS LEUR CONTENU.

L'alphabet sabéen possède des signes particuliers pour représenter non-seulement tous les sons de la langue arabe, mais encore un son particulier; il tient, parmi les systèmes graphiques des peuples sémitiques, une place analogue à celle que le dévanagari occupe parmi les écritures ariennes, et, comme l'alphabet indien, il est destiné à rendre aussi exactement que possible les articulations de la langue vivante, sans prendre garde à l'étymologie; tel est au contraire le seul objet des écritures sémitiques, qui ne cherchent pas à atteindre une représentation exacte des sons vocaliques; cette lacune a été comblée par l'alphabet gueez ou éthiopien.

On doit à Osiander la détermination exacte de la valeur des caractères 𐩶 et 𐩳, comme représentant respectivement les lettres غ et ض de l'alphabet arabe. Le caractère 𐩷 ou 𐩷 a été pris par ce savant pour un homophone de 𐩮, 𐩳 = צ; mais un examen attentif m'a montré qu'il représente le ط arabe, auquel

on n'a pas trouvé jusqu'à présent de correspondant. En effet, les mots 𐩱𐩼𐩡𐩣 (Os. vi, 1), 𐩢𐩼𐩺 (*l. c.* xx, 5), 𐩣𐩺𐩤𐩼 (*l. c.* xxvi, 9), transcrits par Osiander אצלם, חצי, מיקץ, reçoivent une explication plus satisfaisante quand on les considère comme dérivés de radicaux ظلم, حظى et وقظ; le dernier exemple est tout à fait décisif, comme je le montrerai dans la traduction de ce texte. Ce signe se rencontre aussi dans les mots 𐩢𐩼𐩧 (H. 63, 3), 𐩢𐩰𐩼 (H. 192, 2), 𐩼𐩠𐩧𐩬 (H. 365, 2), qui paraissent répondre à حظر, حفظ et ظهر. Ainsi on doit transcrire les mots 𐩢𐩼𐩼𐩣 (Os. x, 1) et 𐩤𐩼𐩱𐩥 (*l. c.* xxix, 3) חיטֹּם et קטֹּאה, quoiqu'ils n'aient pas d'analogues en arabe. Au lieu de 𐩼, 𐩼, les inscriptions du Wadi Saba montrent régulièrement 𐩼, 𐩼, dont l'homophonie est attestée par le mot טֹּהרן, que je viens de citer et qui se trouve aussi écrit 𐩼𐩠𐩧𐩬 (H. 49, 12). Un autre signe pour טֹּ est assurément 𐩷, qui termine le mot 𐩪𐩧𐩲𐩷 dans les inscriptions les plus soignées des stèles de Medinet Haram, et qui permute avec 𐩼.

Un caractère particulier à l'alphabet sabéen est 𐩻 ou 𐩻; après une comparaison minutieuse de tous les mots où figure ce signe, je suis arrivé à conclure qu'il désigne une articulation qui tient le milieu entre les lettres ث et ت de l'alphabet arabe. Ainsi les mots 𐩲𐩡𐩲𐩻𐩱 (Os. xviii, 8), 𐩻𐩦𐩬𐩻|𐩻𐩦𐩬| (*l. c.* vii, 7), 𐩺𐩱𐩻𐩣 (*l. c.* viii, 1; H. 22), 𐩺𐩱𐩻𐩡 (*l. c.* xxxv, 5), proviennent de racines وثا, ثخن, اثم, اثل; pour plus de certitude, nous citerons le nom propre 𐩢𐩻𐩰𐩧𐩣

(Os. I, 11), qu'on trouve aussi écrit Ⅱ)◊8Ψ (H. 51, 21); nous le transcrivons h̆.

La formation des caractères qui représentent les articulations transitoires, qui font défaut aux alphabets sémitiques du nord, montre d'une manière évidente l'absence totale du sentiment étymologique : tandis qu'en arabe les lettres غ, ض et ظ se distinguent seulement par des points des lettres primitives ع, ص et ط, les caractères sabéens 𐩶, ⊟, 𐩳, Ⅱ, 𐩼 n'ont aucune ressemblance avec les lettres qui rendent les sons simples °, 𐩮, 𐩷, 8; au contraire, 𐩶 représente visiblement la modification de ᒣ; ⊟ est transformé de H, 𐩳 de 𐩮 et Ⅱ, 𐩼 de)(, X. Une pareille méthode de transformation, très-exacte pour l'indication du son, est tout à fait fautive au point de vue étymologique, et rend très-difficile la tâche de reconnaître la forme primitive des racines. Malgré la certitude de ce fait paléographique, on ne saurait en induire que le sentiment grammatical ait fait défaut aux Sabéens, quand on sait que les Hindous, dont l'alphabet s'est aussi plus conformé à la représentation phonétique qu'aux exigences de l'étymologie, ont néanmoins porté la grammaire à un très-haut degré de perfection.

Les Sabéens rivalisent avec les Égyptiens et les Assyriens dans le soin extrême qu'ils ont appliqué à leurs textes graphiques; aussi les inscriptions du Yémen ont-elles leur place parmi les plus belles de l'antiquité. Elles sont tracées sur pierre ou sur métal, et présentent un caractère monumental qui

paraît avoir été immuablement fixé depuis une haute antiquité, car autrement il n'aurait pas pu se maintenir avec une telle uniformité des bords de l'Euphrate jusqu'à Aden. Les quelques nuances que l'on remarque dans certaines lettres ne sont pas limitées à tel ou tel pays, mais proviennent seulement du graveur. Cependant, malgré la netteté générale des caractères, il est impossible aux copistes de ne pas confondre quelquefois les lettres qui se ressemblent, principalement lorsqu'ils ont affaire à un texte oblitéré ou vu de loin. Voici les principaux cas qui donnent lieu à des confusions : 1° 𐩱, 𐩯, 𐩫, 𐩮 (א, ס, כ, צ); 2° 𐩨, 𐩹, 𐩼, 𐩷, 𐩻 (ב, ד̄, צ̈, ט, ת̆); 3° 𐩴 et 𐩡 (ג, ל); 4° 𐩠, 𐩺, 𐩤, 𐩢 (ה, י, ק, ח); 5° 𐩥 et 𐩲 (ו et ע); 6° 𐩸 et 𐩰 (ז et פ); 7° 𐩺 et 𐩭 (י et ח̄); 8° 𐩮 et 𐩼 (צ et ט̈); 9° 𐩤 et 𐩰 (ק et פ); la comparaison soigneuse des textes peut seule établir la vraie leçon.

Il y a lieu de croire qu'à côté de l'écriture monumentale il se fût développé une écriture plus maniable d'un caractère cursif; les inscriptions du Beled Arḥab, du Beled Nehm et de Silyâm, et principalement les graffiti du Djebel Scheyḥân, qui contiennent tant de signes bizarres, en font foi. Il est même possible qu'une partie de ces signes doivent leurs formes insolites à des combinaisons de deux ou trois lettres. Les caractères sabéens ne répugnaient pas aux ligatures, comme le prouve l'existence de nombreux monogrammes, dans lesquels un trait commun sert à lier ensemble deux, trois et même quatre lettres. Ainsi que beaucoup d'autres peuples,

les Sabéens faisaient aussi usage de lettres ornées; nous en avons deux échantillons (H. 164 et 686).

Dans la désignation des voyelles, l'orthographe sabéenne observe une extrême sobriété. La voyelle *a* n'est jamais représentée graphiquement; *î* et *oû* sont rendus par י et ו à la fin des mots seulement; les exceptions sont très-rares. Il y a, au contraire, une grande tendance à élider dans le corps des mots les lettres précitées, même quand elles sont radicales ou quand elles représentent un élément de flexion grammaticale. On rencontre ainsi : הכבּ (H. 624, 2), אסן (H. 155, 1), בנהו (Os. IV, 1), תֽרם (H. 589), au lieu de l'orthographe usuelle הובס, אוסן, בניהי, תירם. Quelquefois la *scriptio defectiva* est généralement adoptée, sans qu'on puisse cependant révoquer en doute l'existence d'une diphthongue; ainsi, par exemple, le nom du *Haḍramaout* est presque toujours écrit חצֿרמת; de même אצף (Os. XVIII, 5) pour אצוף.

Les mots sont généralement séparés par un trait vertical; dans les inscriptions en caractères cursifs, ce signe est souvent omis, ce qui aggrave la difficulté de l'interprétation. Souvent le signe de séparation, étant un peu trop rapproché des caractères avoisinants, donne lieu à des méprises qu'un interprète consciencieux doit éviter, par exemple : ○| et ᑫ (ע| et ר), |⊓ et Π (נ| et ב), |ᒉ et ɦ (נ| et כ), ⅂| et Ⲡ (ג| et ע). La fin de l'inscription est quelquefois indiquée par certaines figures d'ornementation; il y a aussi deux ou trois signes pour indiquer le commencement, notamment

dans les longs textes gravés sur les grands édifices; les inscriptions de peu d'étendue, qui sont destinées à attirer l'attention du public, sont renfermées entre les lettres ᛉ (ᛉ) et ᚺ, ayant une dimension plus grande que les autres caractères, ou bien on les entoure d'un cartouche ou bordure; ce dernier usage est particulier au Nedjrân.

Quant à la matière, au contenu des textes épigraphiques, ils sont d'une grande variété et embrassent la plus grande partie de la vie religieuse, civile et politique de plusieurs peuplades sabéennes; lorsque l'on sera arrivé à surmonter les difficultés philologiques, l'histoire de ces peuplades sera plus à notre portée que l'histoire des Arabes antéislamiques. Nous essayerons d'indiquer ici les principales divisions des inscriptions sabéennes. Il va sans dire que ce classement est tout provisoire, car un bon nombre de textes permet à peine de deviner la matière qui y est traitée.

I. *Inscriptions votives :* elles sont ordinairement gravées sur des tablettes de bronze ou sur des stèles, placées soit à l'intérieur soit aux alentours immédiats des temples. Il y est fait mention d'une foule de divinités tantôt nationales et tantôt locales, ce qui donne la certitude que le panthéon sabéen a été d'une extrême richesse et d'une variété prodigieuse.

II. *Proscynèmes :* ces inscriptions appartiennent aux étrangers qui, ayant accompli leur acte de dévotion dans le sanctuaire, y ont inscrit leurs noms et leur ori-

gine. Les proscynèmes sont gravés sur des stèles appropriées à cet usage; les formules en sont peu variées. Le principal intérêt de ces sortes d'inscriptions réside dans le grand nombre de territoires, de villes et tribus qu'elles nous font connaître, ce qui nous permet de rétablir l'ancienne géographie et ethnographie de l'Arabie méridionale.

III. *Inscriptions architecturales :* elles sont tracées sur les murs des temples ou d'autres édifices publics, à l'effet de commémorer le nom du constructeur ou des individus qui ont contribué à la construction. Dans ce dernier cas, on a soin d'indiquer la dimension exacte de la portion construite par chacun, et s'il y a dans le nombre un étranger, on désigne son pays et sa tribu. Les inscriptions appartenant à cette catégorie forment la majorité dans mon recueil.

IV. *Inscriptions historiques :* destinées à annoncer une victoire remportée sur un peuple ennemi, ou à rappeler un événement où l'auteur a joué un rôle. Sous ce chef se rangent quelques textes de Mareb et de Ṣirwâḥ, l'inscription de Ḥiṣn Ghourâb, et notamment l'inscription du monolithe de Ṣirwâḥ, dont la copie m'a été enlevée par les Arabes.

V. *Ordres de police :* ces inscriptions sont gravées sur des piliers placés devant l'entrée des temples ou d'autres propriétés publiques, afin d'avertir le peuple de n'y commettre aucun dégât sous peine d'amende. Ces textes sont d'un grand intérêt, parce qu'ils prou-

vent une haute perfection d'organisation civile et l'existence d'un code pénal chez les Sabéens. Je donnerai, à la fin de mon mémoire, la traduction d'un de ces curieux documents.

VI. *Inscriptions funéraires :* elles sont assez rares; cela provient de la manière toute particulière dont les Sabéens disposaient les sépulcres. Avant d'arriver au *Wâdi Saba,* j'avais remarqué d'innombrables maisons carrées, construites en plaques de schiste et étalées en ligne droite le long des routes ou sur le dos des montagnes. Ces maisons formaient, pour la plupart, un tas de décombres; celles qui étaient intactes n'avaient ni porte ni fenêtre, de sorte qu'il était impossible d'y entrer. J'ai en vain demandé aux Arabes la destination de ces maisons, qu'ils appellent ʿAdiât (عاديان), *adites.* En explorant les grandes ruines du Djaouf, j'ai été arrêté par un problème plus embarrassant encore : dans tout cet espace si vaste et si peuplé autrefois, je n'ai pas trouvé trace d'un cimetière; cette lacune m'avait fait penser que peut-être les Sabéens avaient l'habitude de brûler les cadavres, mais j'ai trouvé le mot de l'énigme le lendemain de mon départ de Nedjrân. Là, comme partout ailleurs, je n'ai pu découvrir aucun vestige de cimetière; mais, dans la vallée qui court parallèlement à Nedjrân du côté sud, j'ai rencontré de nouveau un grand nombre de maisons construites en plaques de schiste, et, près d'une d'entre elles, j'ai remarqué des ossements humains qui surgis-

saient du sol. Il est devenu évident pour moi que les Sabéens n'enterraient pas leurs morts dans la proximité des villes ni dans d'autres endroits peuplés, mais qu'ils transportaient les cadavres dans les vallées isolées ou sur les hauteurs des montagnes, et qu'ils avaient l'habitude d'élever sur l'emplacement des tombeaux des huttes en schiste, pour les garantir contre toute attaque de la part des hommes et des bêtes sauvages. L'éloignement des tombeaux explique le petit nombre des inscriptions funéraires relativement aux autres inscriptions.

IV. — PHONÉTIQUE DE LA LANGUE SABÉENNE.

Comme toutes les écritures sémitiques, l'alphabet sabéen représente seulement les consonnes; il est dès lors impossible de se faire une idée exacte de la prononciation vocalique des mots sabéens, pour laquelle on n'a d'autre guide que l'analogie des langues sœurs. Notre étude est naturellement restreinte à la recherche des lois phonétiques qui affectent les consonnes. Nous les grouperons d'après les organes de la voix, et nous les examinerons successivement.

Gutturales. Nous avons déjà dit plus haut que le א ne devient presque jamais *mater lectionis* dans les mots sabéens. Il faut encore ajouter qu'autant que les textes connus jusqu'ici permettent de le voir, le א ne s'élide jamais devant un autre א, comme cela arrive en arabe et en hébreu. Ainsi écrit-on אאשר (H. 535, 1), אארֿנסם (H. 465, 3), de אשר, ארֿן; en

arabe on aurait écrit أَشْر , أذن avec *madda*. En cela l'orthographe sabéenne concorde avec l'éthiopien, où l'on dit également አእመረ, አእዘነ; mais où le sabéen s'éloigne de l'arabe et de l'éthiopien à la fois, c'est dans le rejet total du *wasla;* aussi trouve-t-on la dixième voix verbale immuablement écrite סתמלא סתופי, et non pas אסת comme en arabe آستقبل et en éthiopien አስተገዘዘ. Il est vraiment étonnant qu'un observateur aussi sagace qu'Osiander ait pu méconnaître cette loi fondamentale de la phonétique sabéenne (*Z. D. M. G.* t. XX, p. 212). Il va sans dire que le ס de la voix précitée est mû par une voyelle brève, probablement *a*. Le non-emploi du *wasla* à la dixième forme est aussi un trait caractéristique de l'assyrien (Oppert, *Gramm. assyr.* 1868, p. 71).

Le ה reste généralement après les lettres préformatives de l'imparfait; ainsi: יהפין, יהפרע. Il y a cependant quelques exceptions : יופין (H. 152, 14), יפרע (Os. VIII, 11). Dans le dialecte minéen le ה est quelquefois considéré comme une voyelle, on écrit ainsi très-souvent בהן (בהנסם H. 188, 5), ארבעהי (H. 199, 1)[1], ערבהת (H. 111, 5), pour בן, ארבעי, ערבת.

[1] Cette règle si simple a été étrangement méconnue par M. Praetorius (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1872, p. 427), qui voit dans בהן un pluriel interne « welcher wahrscheinlich als بهان aufzufassen ist » (!). Je n'aurais pas relevé cette méprise si ce savant n'avait pas accompagné la forme ארבעהי d'un superbe « sic » (*l. c.* p. 748); avec un peu de patience, il eût pu se convaincre que le ה entre aussi dans le nom de nombre תהמנהי = תמני .

Cela a lieu de même dans le nom divin מרצ̌והי (H. 222, 1; 229, 2), dérivé certainement du radical רצ̌ו (رضو = רצה). Les autres gutturales, ח, ח̄, ע et ע̌, n'offrent aucune particularité.

Les lettres ו et י, comme le premier radical des verbes, sont souvent élidées après les lettres serviles : יתאן, יקה pour יותאן, יוקה; lorsque le ו forme le troisième radical, il reste généralement immuable : רצ̌ו, אתו, שבו(ת); on trouve pourtant aussi רצ̌י, רצ̌ים (Os. XII, 9; I, 9).

Relativement à la lettre י nous avons remarqué un phénomène qui mérite d'être signalé : quand un radical ל״י forme le premier élément d'un nom propre composé, le י se change constamment en

80, et dans d'autres catégories de mots. M. Praetorius prend, du reste, un air par trop doctoral, quand il juge les travaux des autres. Il se plaît à me rendre responsable des quelques fautes qui se sont glissées dans mon recueil de textes sabéens (*Journ. asiat.* 1872), fautes qui sont dues en partie à l'impression et sont rectifiées dans la traduction provisoire de ces mêmes textes, et qui, en partie, proviennent du mauvais état des monuments, dont la correction n'incombe pas au copiste. A propos des six cent quatre-vingt-six inscriptions sabéennes que j'ai livrées à la publicité, M. Praetorius sait seulement dire qu'elles sont « leider höchst flüchtig und fehlerhaft copirt » (*l. c.* p. 417, note). Mon critique va même plus loin : il me signale huit fautes dans le n° 686 seul. Or, la vérité est que, sauf un 𐩥 superflu dans le mot 𐩱𐩢𐩪𐩬, transcrit *Aḥsan* dans mes traductions, le texte est irréprochable (la seconde lettre du troisième mot de la première ligne est douteuse), tandis que M. Praetorius, qui, outre ma transcription, avait encore un bon estampage à sa disposition, ne fait pas moins de quatre fautes : il lit בהג pour בהל, יתג pour יתל et תע̌צר pour תגבר ; aussi quels tours de force pour expliquer ces mots imaginaires !

ה; tels sont les noms סמהכרב (H. 650, 3), דמהנחעם (H. 588), qui proviennent assurément de racines סמי (سمى) et דמי (دمى); ce changement n'a pas lieu dans לחיעתה (Os. xviii, 1), afin d'éviter l'accumulation de trois lettres gutturales.

Le ה servile devient ordinairement ס dans les dialectes minéen et ḥadramotite; ainsi le suffixe de la troisième personne הו־, ה apparaît dans ces dialectes sous la forme de סו־, ס, par exemple בנסו ou בנס, אנפססם au lieu de בנהו (בנה), אנפסהם (אנפסהמו, אנפסםם). De même la quatrième forme du verbe, qui est הפעל dans le sabéen ordinaire, devient ספעל dans les dialectes précités, par exemple : sabéen הקני, החרת, dialectes minéen et ḥadramotite סקני, סחרת. Cela constitue un autre rapprochement avec l'assyrien et, en général, avec les langues de l'Afrique orientale. Cette forme répond au שפעל araméen et au אספעל éthiopien.

La permutation du ה servile en ס est beaucoup plus strictement observée dans le dialecte du Ḥadramaout que dans celui des Minéens, où l'on trouve quelquefois la forme usuelle. Le premier dialecte montre encore une autre particularité : quand le ס doit s'ajouter à un mot qui se termine en ת, il tombe entièrement et le ת se change en ת̄; ainsi : עלפת̄, אחת̄, ננאת̄, בנת̄ (N. Ḥ. 1), pour עלפתס, אחתס, ננתס[1].

[1] J'incline à présent à croire que ce ת̄ représente seulement une prononciation aspirée du ת féminin, comme cela a lieu en Barbarie et dans certains cantons du Yémen. (Note de 1873.)

Une confusion entre ה et ח est rare, je n'en connais que trois exemples : הופיחו (Fr. LV, 4), אחת (N. Ḥ. 1) et אחבשן (Ḥ. G. 1, 8), pour הופיהו, אהת, אהבשן; encore provient-elle peut-être d'une erreur de copie.

Une confusion bien plus importante à noter est celle qui rend le son עׄ (gh) par un simple ג (g). On trouve ainsi écrit גיב (Os. XVII, 8-9) au lieu de עׄיב (*id.* XVIII, 10). De même la racine גמת (H. 169, 2) doit s'assimiler à l'arabe غمت, et la racine cachée dans la forme יגתרן (Hal. 639, 3) ne diffère pas de celle qui figure dans יעׄתורו (Os. IV, 10-11). Cette confusion prouve que les Sabéens prononçaient le ג toujours dur et non pas *dj* comme les Arabes modernes.

A la répétition de deux consonnes semblables le sabéen préfère la forme pleine non contractée. Cette particularité me paraît limitée aux liquides ל, מ, נ, ר, par exemple : יהדֿללן (Os. x, 7), יתעממן (D. M. XXIX, 1), ענגן (Os. XV, 2), סררע (H. 191, 1), au lieu de יהדֿלן, יתעמן, ענן, סרע. Le nom propre ודדאל doit certainement se prononcer *waddâdêl*, de וַדָּד (ودّاد) « ami, » comme le prouve la forme du participe מודד(ת) (H. 187, 2).

Les racines de la langue sabéenne sont, à peu d'exceptions près, trilitères, et présentent toutes les formes qui se trouvent dans les autres langues sémitiques :

1° Racines parfaites : ככר, שבע, סטר, הרג, דֿבח;

2° פ״ו, פ״י : וקה, וכל, וסט, ולד, ורד, ופר; יחר, יבם, ידע, יגר;

3° ע״ו, ע״י et ע״ע : ת̄וב, זוד, כון; שים, ע̆יב, קיח; סלל, חבב, זנן;

4° ל״ו, ל״י et ל״א : רצ̄ו, שבו, אתו; בני, עסי, צרי; קט̄א, גנא, ברא, מרא, הנא;

5° Racines mixtes : ופי, ילל, ומי, וצ̄א, ורד.

Je n'ai rencontré de racines quadrilitères que dans quelques noms propres, חת̆פרם ou חת̄פרם, חר̄בר, et dans le nom de la divinité עת̄תר. Ce nom s'abrége en עת̄ת pour composer des noms d'homme : הופעת̄ת, הוקעתת, contractés de הופע־עת̄תר, הוקע־עת̄תר. Le nom ת̆דלת est contracté de ת̆ד־אלהת (ת̆יד). Le mot באחצ̄ר « bélier » (H. 187, 6 etc.) semble être composé de בוא־חצ̄ר « celui qui entre dans la maison; » cette épithète paraît se rapporter au peu de gêne de cet animal[1].

Considérons maintenant les formes que revêtent les consonnes de la langue sabéenne, comparées à la phonétique des idiomes sémitiques du nord. La dégradation des sifflantes peut être représentée par l'échelle suivante :

a. ז — ד̇* — ד

b. ש — שׁ̣ — ס* — ת̄* — ת̆** — ת

c. צ — צ̆* — ט̄* — ט — ע

[1] On pourrait toutefois considérer le terme באחצ̄ר comme désignant le bœuf engraissé à l'écurie, comparable au שׁוֹר אָבוּם ou בָּקָר בְּרִאִים, en opposition avec le בָּקָר רְעִי (I Rois, v, 3).

Ces transitions ne se font pas dans les langues sémitiques avec régularité et d'une manière conséquente; ces transformations sont possibles sans être nécessaires. Les formes accompagnées d'un astérisque sont communes à l'arabe et au sabéen; ce dernier idiome peut dégrader le ש primitif d'un degré de plus, en le transformant en ה̆. L'araméen descend jusqu'au dernier degré de dégradation.

Pour les autres consonnes le sabéen suit généralement la phonétique de la langue arabe; cependant quelquefois il s'en écarte et suit une voie différente qui lui est propre. Parmi ces cas, il faut signaler le fait indubitable que les mots arabes مِن « de, » et مَن « qui, » en sabéen, sont rendus l'un et l'autre par בן, de sorte qu'il est souvent difficile de les distinguer du substantif בן « fils. » Les preuves de cette présomption seront fournies dans le chapitre des pronoms et des particules.

V. — VERBE. — VOIX. — TEMPS. — MODES. — CONJUGAISON. — PARTICIPE.

Les voix que l'on peut constater jusqu'à présent dans les textes épigraphiques sont les sept suivantes :

1. Forme primitive, קל. Qal : ד̄מר, ידע, מלא, ומי, ע(ו)ן, שים, קף.

2. Forme énergique, פעל. Paʿel : פררע, ודד.

3. Forme réfléchie, תפעל. Tafaʿel (tafâʿel) : תנח̄י, תקדם.

4. Forme réfléchie interne, פתעל. Patʿal : כתרב, סתטר, קתדם, סתאל.

5 *a*. Forme causative, הפעל, Hafel : החדת, האחר, הקני, הופי, הדלל, הצרע.

5 *b*. ספעל, Safʿel : סחדת, סקני, ס(ו)תב, ס(ו)צא, סנכר (dial. minéen et ḥadramotite).

6. Forme causative réfléchie, סתפעל, Satafʿal : סתמלא, סתעדר, סתרצו.

7. Forme causative et réciproque, הנפעל, Hinfaʿal : הנחפש.

Le qal est la voix principale dont dérivent les autres voix, soit par des modifications intérieures du radical, soit à l'aide de certaines lettres ajoutées extérieurement. Comme l'écriture sabéenne ne montre que le squelette des mots, nous ne pouvons pas constater les diverses nuances vocaliques de la racine. Nous ignorons, par conséquent, si le deuxième radical était prononcé avec une des voyelles *a*, *i*, *ou*, comme dans la plupart des langues sémitiques, ou bien s'il était affecté d'un *scheva*, comme en éthiopien.

Parmi les voix dérivées par modification intérieure de la racine, il nous a été possible de vérifier l'existence du pael, grâce à l'usage de prononcer séparément les liquides redoublées : פררע, סררע, עננן (H. 188, 2); le nom propre שההרם (H. 193, 1) conduit aussi à שַׁהַּר (شهّر); à la voix pael appartiennent aussi סאל (סאלהו, Os. VIII, 3) et סעד (סעדהו, Os. VI, 4; VII, 4-5, etc.). Naturellement le pâʿel (troisième

forme arabe), se distinguant seulement par la voyelle, n'est pas visible dans les textes; mais comme cette voix existe aussi en éthiopien, elle ne devait pas manquer en sabéen.

Une voix bien plus intéressante est la voix patʿal, qui répond à l'iftaʿal arabe et qui manque à l'éthiopien, ainsi qu'aux autres langues du nord à l'exception de l'assyrien. On en trouve de nombreux exemples : סתטר (H. G.), כתרב (H. 187, 3), קתדם (N. Ḥ.[1] 1), סתאל (Os. xii, 5), נתדּר (H. 484, 4), עתכר (H. 478, 16), de סטר, כרב, קדם, סאל, נדּר, עכר.

Les voix formées par une augmentation extérieure sont les mêmes qu'en arabe et qu'en éthiopien, seulement la physionomie des préformatifs est plus originale que dans ces langues. Pour le tafaʿal (cinquième forme arabe) nous avons quelques exemples : תנבא (Fr. nº lv xiv, 3; Os. v), תמלא (Fr. nº lv), תנחּי (תנחּיו, H. 147, 1), תבנט et תבקבט, d'où sont dérivés les noms divins מתבנטין (H. 144, 6; 145, 3, 146, 3, etc.) et מתבקבט (H. 189, 1; 222, 1).

L'addition d'un ה préfixe sert à former le causatif; cette voix, identique avec le הפעיל hébreu, correspond au אפעל des autres langues sémitiques. Une preuve évidente que le ה est primitif, c'est qu'au lieu de הפעל les dialectes minéen et ḥadramotite emploient régulièrement la forme ספעל; or, comme la permutation du ה servile en ס se répète dans le

[1] N. Ḥ = inscription de Naqab-el-Ḥadjar dont j'ai parlé plus haut, p. 454.

pronom, il devient clair que le ספעל de ces dialectes implique l'existence d'un הפעל; le א est donc une dégradation du ה, et non pas le ה un renforcement de א. Nous insistons sur ce point, d'ailleurs généralement adopté, parce qu'il nous servira tout à l'heure de base pour reconnaître la nature des préfixes verbaux sémitiques en général. Le הפעל apparaît très-fréquemment dans les inscriptions, en voici quelques exemples : החדת (החדתי, Fr. n° LIV) הקני; הופי (הופיו, Os. VII, 3), האחר (האחרו, Os. X, 5), הצרע (הצרעת, H. 68_1, 5-6, 68_2, 9); dial. méd. et ḥaḍr. סחדת (H. 257, 1), סקני (H. 353, 2; 63, 2), סצא (ריסצאם, H. 257, 3).

La voix satafal (ספתעל) répond à la dixième forme arabe, qui se retrouve en éthiopien et en assyrien; dans les deux premières langues elle affecte un א prosthétique, et le ס est dénué de voyelle. Les exemples de cette voix sont nombreux : סתמלא (סתמלאו, Os. XVI, 7), סתופי (Cruttenden Ṣanà, 1), סתעדר (סתעדרתהו, H. 68_1., 4), סתקרא (H. 5_1, 2), סתרצו (H. 535, 2).

Enfin la dernière voix que l'on peut constater en sabéen est le hinfaal (הנפעל), la septième forme arabe; le ה primitif apparaît aussi en hébreu, surtout dans l'impératif; je ne puis produire qu'un seul exemple certain de cette voix : הנחפש (H. 237, 7); par cet exemple, emprunté à un texte minéen, on voit simultanément que tous les dialectes sabéens sont d'accord sur ce point. C'est de cette voix que pro-

vient probablement le nom divin נכרח (H. 189, 191, 2 etc.), dont la racine paraît être כרח.

On peut présumer que les formes emphatiques pael (فاعل), tafâel (تفاعل), qui sont usitées en arabe et en éthiopien, existaient également en sabéen; peut-être aussi les voix (א)סתפַעל et (א)סתפָעל, que l'éthiopien a développées avec une admirable conséquence; mais ces nuances délicates, portant seulement sur les voyelles, sont imperceptibles dans les textes épigraphiques. En ce qui concerne les consonnes préfixes, qui se sont maintenues en sabéen dans un état très-primitif, il est important de faire remarquer que le réfléchi est formé par ת seul, sans l'appui d'une gutturale, tandis que la forme réciproque est précédée d'un ה; cela fait penser que cette forme (cinquième forme arabe), au lieu d'être identique avec le hitpael hébreu, comme on le croit généralement, constitue un élément simple et antérieur d'où dérive la forme hébraïque, composée du ה causatif et du ת réfléchi. Une observation analogue s'impose également au sujet de la septième forme arabe, qu'on identifie communément avec le נפעל hébreu, sans regarder qu'elle a pour forme organique non pas le נ seul, mais הנ (הִנְגָּמֵל = הִגָּמֵל, בְּהִקָּבֵץ contracté de בְּהִנְקָבֵץ, etc.), absolument comme en sabéen, c'est-à-dire un complexe formé du ה causatif et d'un נ réciproque; on peut donc se demander si le א de l'infaal arabe représente l'affaiblissement du ה organique, ou bien s'il est seulement paragogique (euphonique), et, dans ce cas, il représen-

terait la forme simple d'où dériveraient les formes sabéenne et hébraïque. La nature de la voyelle attachée aux lettres personnelles de l'imparfait de cette forme semble faire pencher la balance en faveur de la dernière alternative; on sait qu'à l'imparfait les lettres personnelles affectent en général le son *a* : يَقْبَلُ, يَتَقَبَّلُ, يَقْتَبِلُ, etc., en face de l'*i* (*e*) hébraïque, à l'exception de la IIe (IIIe) et IVe forme, dans laquelle lesdites lettres sont prononcées avec *ou* : يُقَبِّلُ (يُقَابِلُ) يُقْبِلُ, tandis que l'hébreu a *scheva* : יְקַדֵּשׁ ; יַקְדִּישׁ=יְהַקְדִּישׁ; il est donc évident que si la Ve forme était identique avec le הנפעל hébreu, la ponctuation de l'imparfait aurait été يُنْقَبِلُ avec *ou*, et non pas يَنْقَبِلُ avec *a*; on doit, par conséquent, se décider à regarder l'infaal arabe comme n'ayant qu'un seul préformatif, le נ, semblable en cela à la Ve forme qui, se combinant avec la particule du causatif, a produit le hitpael hébreu.

Mais si la formation simple a été démontrée pour les Ve et VIIe formes arabes, la composition de la Xe forme devient aussi explicable, grâce aux renseignements qui nous sont fournis par le sabéen. En faisant abstraction de l'aleph prosthétique, qui manque dans le sabéen, on voit facilement que le préformatif סת est composé du causatif ס, qui remplace le ה dans les dialectes, et du réfléchi ת, de sorte que cette forme répond matériellement au hitpael de la langue hébraïque.

La table suivante donne un aperçu de l'ensemble

des formes les plus usitées dans les langues sémitiques, l'arrangement des voix procède du simple au composé.

	Simple.	Emphatique.	Énergique.
Thème primitif ou *qal*.	פעל	פָּעל (ar. éth sab. ?)	פעל
—— réfléchi.	תפעל (aram. ? ass.)	תפָּעל (ar. éth. sab. ?)	תפעל (aram.)
—— réfléchi interne.	פתעל (ar. sab. ass.)		פתעל (ass.)
—— réciproque.	נפעל (ar. ass.)		נפעל (ass. ?)
—— causatif.	הפעל (héb. sab. arab. aram. éth. ספעל (aram. ass. éth. dial. min. et had.)	ספָּעל (éth. dial. sab. ?)	ספעל (éth. dial. sab. ?)
—— caus. et réfléchi.	התפעל סתפעל (aram. ass. éth. dial. min. et had.)	סתפָּעל (éth. dial. sab. ?)	התפעל (héb.) סתפעל (éth. dial. sab.)
—— caus. et récip.	הנפעל (héb. sab.)		
—— récip. et réfl. *a*.	נתפעל (héb. rabb. ass. aram.)		

Comme on vient de le voir, les langues sémitiques, tout en disposant largement des moyens de réduplication et de modification de voyelles, font usage de trois particules, ת, נ et ה (ס, ש), tantôt une à une, tantôt combinées, à l'effet de former des voix dérivées, pour indiquer une action qui frappe

par son effet extérieur. Ces particules sont visiblement des thèmes pronominaux qui servent aussi à la flexion des noms, et, véritable trait-d'union entre ces deux catégories de mots, montrent d'une manière concluante que verbe et nom étaient originairement confondus dans la conception linguistique des Sémites. Le moyen le plus puissant dont ces langues se soient servies pour différencier l'idée verbale de l'idée nominale, c'est l'accent tonique si bien conservé par l'hébreu; ainsi: verbe *ḥabál*, חבל «blesser,» nom חבל, *ḥabl*, *ḥébel* «blessure;» verbe גָּדַל, *gadál* «grandir,» nom גֹּדֶל, *godel* (*godl*) «grandeur;» verbe קמץ, *qamaṣ* «empoigner,» nom קמץ, *qômes* (*qoums*) «poignée.» Nous reviendrons à plusieurs reprises sur ce fait important.

Les peuples sémitiques, qui montrent un sens si délicat pour peindre les mouvements de l'âme qui produisent l'action, sont restés dans un état très-primitif pour ce qui concerne la manière d'indiquer la succession des actions. Plus fidèles à la nature, ils n'ont pas conçu le temps comme une chose déterminée et fixe, sinon comme un point insaisissable, reculant toujours, et dont on ne peut parler que dans un sens relatif. Ainsi les verbes sémitiques n'ont originairement aucune désignation particulière pour différencier le temps dans l'acception moderne du mot. Les noms de passé et de futur, que les grammairiens indigènes ont appliqués aux deux principales flexions verbales, sont inexacts au point de vue sémitique; ces formes n'indiquent ni un passé

absolu, ni un futur absolu, elles désignent seulement une succession relative flottant entre un passé éloigné et un futur éloigné; l'appellation parfait et imparfait, dénuée de toute conception du temps, est plus convenable. Le parfait marque l'action à l'état absolu, accompli, tandis que l'imparfait la désigne dans un état subordonné, inachevé. On peut même dire qu'entre le parfait et l'imparfait il y a une relation analogue à celle qui existe entre le nom et l'adjectif. Il en résulte que, dans la conjugaison, le parfait, étant considéré comme une espèce de nom verbal, précède les désinences du sujet; l'imparfait, marquant au contraire une action qui a encore besoin du sujet, est placé après lui, de sorte que les pronoms personnels sont placés en tête du complexe.

Les modifications de voyelles subies par les lettres radicales du verbe pour indiquer le mode subjonctif nous échappent naturellement, mais elles ne devaient pas différer de la méthode adoptée par la langue éthiopienne, avec laquelle la conjugaison sabéenne a plusieurs traits communs. Parmi les désinences des modes, la terminaison נ est assurément d'un grand intérêt. Déjà les premiers interprètes des textes sabéens ont remarqué que l'imparfait affecte souvent un נ à la fin du mot, à la manière de l'imparfait emphatique arabe. Cet *n* est regardé comme identique avec la particule hébraïque נָא « maintenant, voilà, » qui servirait à renforcer l'idée d'une action qui attend encore l'achèvement; mais cette explication s'accorde mal avec le fait que cet *n* reste

aussi devant les suffixes personnels dans les formes poétiques : יְבָרְכֶנְהוּ, תְּעַשְּׁרֶנָּה, יְכַבְּדָנְנִי, יְשַׁחֲרֻנְנִי, יְשַׁבְּחוּנְךָ; il se trouve, de plus, très-souvent employé dans les particules תַּחְתֶּנָּה, בַּעֲדֵנִי, et même quelquefois devant les suffixes possessifs attachés au parfait. Osiander a voulu tourner cette difficulté en supposant que l'*n* hébreu a une origine différente de l'*n* arabe et sabéen, tandis que, d'autre part, il a déclaré que l'*n* du parfait ne doit son existence qu'à une fausse analogie avec l'imparfait; mais un pareil système, en dehors de ce qu'il a d'arbitraire, multiplie les difficultés au lieu de les résoudre; il reçoit le plus formel démenti par le fait, désormais indéniable, que le sabéen ajoute l'*n* même au parfait. On peut appeler ces deux modes parfait consécutif et imparfait consécutif, car ils sont presque toujours subordonnés au verbe absolu et précédés du ו consécutif; exemples de l'imparfait consécutif singulier : הופיהו אלמקה ויהופין (Fr. n° LV, 4-5); le pluriel montre deux *n :* קניו ויקנינן (Os. XXV, 5, 6), סתמלאו ויסתמלאנן (*id.* XVI, 7); cette forme, prolongée, se retrouve aussi à la suite d'autres particules : יפקלן (Os. X, 10), יפתחן (*id.* X,), יקהן (*id.* IV, 15), יעברן (*id.* XVIII, 5), ישצין (*id.* XVII, 11). Pour le parfait on voit un seul *n* au pluriel : בראו והשקרן (H. 3, 2-3; 10, 1-2; 10, 2-3); au duel : בניי והותרן (H. 43, 2), חמרי והנקצן ואחרן (Os. XXXV, 1); pour le singulier je connais trois exemples, un au masculin : בניי ונמתן (H. 169, 2), et deux au féminin : תנחית ותנררן (H. 681, 2; 682,

2); חטאת ותחלאן (H. 681, 6); d'où l'on voit que le ת féminin disparaît devant cette terminaison[1]. On peut en conclure que l'*n* constitue un élément tellement important pour le verbe qu'il est redoublé au pluriel de l'imparfait.

La préposition ל est fréquemment ajoutée à l'imparfait pour lui donner le sens subjonctif; elle s'ajoute tantôt à la forme simple, tantôt à la forme prolongée, par exemple : ולדין (H. 259, 1), ול|יהב (H. 259, 3), ול|ידבחו (Os. IV, 11-12), ול|יעתורו (Os. IV, 10-11), ול|יתאן (Os. XXVII, 9), ליטלען (H. 152, 4), ליהדרן|ול|ינדרן (H. 147, 6), ליסתופינן (Os. XXXV, 4), et même au parfait dans ces deux formes : ול|ותא (Os. VI, 6, 7; VII, 8), ול|חרין (*id.* XX, 6), פל|חדרן (H. 149, 11), לחובן (*id.* 149, 9); ces formes sont peut-être des infinitifs. J'ai aussi constaté un exemple de l'emploi de la préposition ב jointe à l'imparfait : ביקנם (H. 259, 7), forme très-usitée dans l'arabe vulgaire et dans les dialectes éthiopiens.

Le verbe sabéen distingue deux genres, le masculin et le féminin, et trois nombres, le singulier, le duel et le pluriel. L'existence du duel, d'abord supposée par Fresnel, puis niée par Osiander, ne souffre aucun doute; chaque fois qu'il s'agit de deux sujets le verbe prend la terminaison י au lieu de ו, qui est la marque du pluriel : ואלשרח ואחיהו יאתל

[1] Il me paraît maintenant plus probable que dans les deux derniers exemples le second verbe est à l'imparfait, analogue à la formule נעמת|ותנעמן, qui est si fréquente dans les inscriptions d'Amrân. (Note de 1873.)

חׄמרי (Os. XXXV, 1), כרבאל והלכאמר) החדתׄי) (Fr. n° LIV, 2), בניי (H. 169, 2); le duel féminin se forme par תי, comme l'atteste un exemple très-frappant : אחׄתאמהו) ושפנרם) שמתי (Os. XXXIV, 4). Les terminaisons י, תי sont les formes organiques du duel ـَا, تَا arabe, et semblent avoir été prononcées *-ê*, *-tê*. On sait que le duel des verbes a disparu dans les autres langues sémitiques, y compris l'éthiopien. Je n'ai pas trouvé d'exemple pour le duel de l'imparfait; mais il devait y exister, d'après l'analogie du parfait.

Nos textes épigraphiques, étant tous conçus à la troisième personne, nous laissent dans l'obscurité sur les suffixes personnels de la première et de la seconde personne du parfait. Il y a pourtant lieu de croire qu'ils étaient ך, ך, comme en éthiopien; d'abord la phrase himyarite analysée au chapitre II montre la forme مهلك en face de l'arabe امرت, puis la prononciation de la palatale est encore actuellement en usage dans certains endroits du Yémen. Le guide arabe que j'ai pris à Mouḍmar, dans le district de Ḥarrâz, disait invariablement : *djikou* « je suis venu, » *akalka* « tu as mangé, » *sami*ʿ*koum* « vous avez entendu, » et de même dans tous les autres verbes que je lui ai donnés à conjuguer; cette prononciation m'avait tellement frappé que je n'ai pu m'empêcher de demander à mon Arabe s'il n'était pas originaire de l'Abyssinie, mais il m'a assuré que tout le monde parle ainsi chez lui. Le dialecte du Mahra emploie également les palatales au lieu des dentales communes à toutes les langues sémitiques du nord.

Pour la conjugaison des verbes פ"ו, il faut remarquer que le ו tombe au subjonctif; ainsi ירדנן (Fr. nº xi, 3), ליהב (H. 259, 3), ליקהן (Os. iv, 13), de ורד, והב, וקה. Les verbes ל"י n'élident jamais le *yod* : בניו (Ab. 1, 5), תנחיו (H. 147, 1), תנחית (H. 681, 2; 682, 2). Pour les verbes ע"ו il est intéressant de constater que le ו médial est maintenu : תוב. חור, כונת; il était probablement prononcé *ô* comme en éthiopien, ኮነ, ኮነት, et ne devenait pas *â* comme en arabe. La même ressemblance avec le système éthiopien se fait observer pour les racines ע"י, le *yod* reste dans שים (H. 76, 1; Os. iv, 5), קיף (H. 8, 1), quelquefois aussi קף (H. 44, 2, 3); mais devant les suffixes qui commencent par une consonne, le *yod* est élidé : שמתי (Os. xxxiv, 4). Le *e* y était vraisemblablement prononcé *ê*, à l'instar du gueez ሤጠ, ሤመ.

Le verbe, tant au parfait qu'à l'imparfait, peut se lier avec les suffixes personnels exprimant le régime. La règle est que le parfait fait suivre immédiatement le troisième radical par les suffixes סאלהו (Os. viii, 3), סערדתהו (H. 681, 4), ענו (prob. pour ענוה « exaudivit eam ». H. 681, 7), וקההמו (Os. 1, 5), וקהמי (Os. xxxiv, 6). Exemples pour l'imparfait simple : יסנכרם (dial. m. = יהנכרהו), יסצאם (= יהצאהו, H. 257, 2-3), ימורסם (= ימורהם, H. 465, 4), יספאיסם (= יהפאיהם, H. 465, 4); pour l'imparfait prolongé : יתברנהו (H. 680, 2), f. יתובנה (H. 681, 7-8).

PARADIGME.

	Parfait 1.				Parf. 2.	Imp. 1.	Imp. 2.
3e pers.	סטר	בני	כון	שים	גמתן	יקני	יקנין
3e p. f.	סטרת		כונת				
2e pers.	סטרך *[1]						
2e p. f.	סטרכי *						
	ou						
	סטרך *						
duel m.	ח̄מרי	בניי			אח̄רן		
duel f.	סטרתי *				שמתי		
	סטרו	בניו				יקניו	יקנינן
	סטרכמו *						
	סטרכן *						
	סטרו						
II, 2.	סאל					יסמיז	
II. causatif.				הקני			
				סחדת̄			
				הצ̄רעת̄			
				החדת̄י			
				החדת̄ו			
III. réfléchi int.				כתרב			
IV. réfléchi ex.				תנבא			
				תנח̄ית			
				תנח̄יו			
V. caus. et réfl.				סתופי			
				סתעד̄רת			
				סתמלאו			
VI. caus. et récip. 2.				הנחפש			

[1] Les formes accompagnées d'un astérisque sont dues à l'analogie seulement et n'ont pas encore été constatées dans des textes épigraphiques.

AVEC LES SUFFIXES RÉGIMES.

	וקההו
	ענו
	וקההמי
	וקההמו
IV.	תנבאהו
V.	סתעדרתהו
II.	הראשהמי
Précatif 1.	לותא
	לידבחו
Précatif 2.	ביקנס
Passif.	יומי

VI. — NOMS.

Les noms, auxquels appartiennent aussi les infinitifs des verbes, sont tantôt simples, tantôt formés par l'addition de certaines lettres, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur des radicaux; les noms de formation simple sont très-nombreux : אהל, ברי, אמה, דמר, בעל, עץ, נחל, רצף; avec terminaison féminine : ורתת, צרית; avec la terminaison נ : נעמן, הרן, נחסן, עמרן, והרן, נבאן.

Comme préfixes des substantifs on emploie les lettres מ, ה (dial. m.), ס et ת, par exemple : מזנד, מקם, מדבח, מסבא, מרעית, הקנית (min. סקנית), תנחית תעלם. Les deux dernières formes dérivent respectivement du הפעל et du תפעל. Pour les noms propres, les préfixes les plus fréquents sont א et י, par exemple : ארפט, אחרף, אשיב; comparez l'hébreu אשבל,

אשכל, et le phénicien אשמן; la formation avec י est encore plus usitée : ינעם ou יהנעם (Fr. nº LIV, 1; XL, 1), יפרע ou יהפרע (Os. VIII, 10), יאתם (Os. VIII, 1), ינהב (Os. XXXV, 1), יאתל (Os. XXXV, 5), יבסל (N. Ḥ. I, 1); formation identique avec les noms hébreux יצחק, יעקב, יפתח. En face du י qui exprime, à proprement parler, la troisième personne du masculin, se rencontre le préfixe ת, qui désigne le genre féminin תנף (H. 686, 5; Os. XXXI, 5), pour le masculin ינף; ainsi est formé le nom de la ville de תנעם, dans le Khaoulân, bâtie au pied du mont *Yinʿâm*, ינעם; une formation semblable se trouve dans le nom sémitique de Palmyre, תַּדְמֹר. Le préfixe נ se trouve dans le nom divin נכרח(ם) (H. 189, 1, etc.), dérivé de la voix הנפעל comme l'hébreu נפתלי. Cette formation est très-usitée en assyrien[1].

Les lettres qui entrent dans le corps du radical sont principalement ת, נ, ו et י; le ת affecte les noms ou infinitifs qui dérivent de la voix פתעל, par exemple : כתרב (H. 474, 4); le נ se trouve dans חנבצ(ם) (H. 157, 11-12), qui s'écrit aussi חיבצם (*id.* 1); ו se voit dans פוקמן (Os. XVII, 1); *yod* apparaît dans הינמת (Os. IX, 1) et se prononçait probablement aussi dans הנהת = هينهة (H. 588); un phénomène fort intéressant est l'insertion des lettres ו et י après le second radical, par exemple : צרוח, *Ṣirvâḥ* (صِرْوَاح), חמיר(ם), *Ḥimyar* (حِمْيَر); peut-être peut-on ajouter מריב, *Maryaba* (Fr. nº LIV, LVI).

[1] Oppert, *Gramm. ass.* p. 100-101.

L'existence d'un diminutif en sabéen est attestée par la prononciation Χόλαιβος, כליב (= كُلَيب), transmise par l'auteur du Périple. Nos textes offrent la forme כריב, *Kouraib* (נשאכריב, H. 48, 13), diminutif de כרב; mais les noms קרינ(ם) (Os. XIII, 1) et אסידם (Os. XI, 1) ne peuvent pas le démontrer avec certitude, parce qu'il se peut qu'elles aient été prononcées *Qaryan*, *Asyad* d'après l'analogie de חמיר; ceci est cependant peu probable.

Pour l'adjectif, on y constate toutes les formations extérieures usitées en arabe : מסעד(ם) (= مَسْعُود), מזוד (مزوّد) מודדם (مُوَدّد) מתבקבט (H. 202, 1); quant aux mots כבר (Os. XXXV, 5), קרב (Os. XX, 8), רחק (Os. XX, 7-8), il y a doute si on les prononçait *kebîr*, *qarîb*, *raḥîq*, comme l'arabe فعيل, ou si l'on disait *kebour*, *qaroub*, *raḥouq*, comme en éthiopien. Le participe actif, שנא, était certainement prononcé فاعل, *schâni* (شانِئ). Les deux prononciations ont dû exister simultanément, puisque les noms צרוח et חמיר, cités précédemment, ne peuvent dériver que des formes פעיל, פעול; il faut encore citer les noms propres כבור et מהורת (?).

Les adjectifs dénominatifs sont formés par l'addition d'un נ, par exemple שרקן (H. 257, 3) « oriental » de שרק « orient. » Les *gentilitia* affectent la terminaison י, par exemple : סבאי(ן) (Os. XXVII, 3), « sabéen, » מעני(ן) (Os. XXVII, 1) « minéen, » מתבנטי(ן) (H. 144, 6-7), celui de מתבנט, בכי(ן) (H. 682, 3), celui de בכ, f. חנכית(ן) (H. 682, 1-2), celle de חנך, appartenant à la peuplade des Anchitæ.

Le sabéen, comme l'arabe, distingue trois nombres : le singulier, le duel et le pluriel. Le duel se forme par l'addition des lettres נִי, qui représentent visiblement l'abréviation du nom de nombre תֿני, phén. שנ(ם), hébr. שני(ם), par exemple : תֿני | צחפתני | (H. 520, 10), | מעליני | תֿני (H. 353, 4), הכתתני « double don » (H. 259, 4), מחפרני(הן) (H. 535, 1). Le נ peut aussi tomber, et il ne reste alors que le yod, qui se prononce probablement *ê;* c'est ainsi qu'il faut comprendre l'*y* de סמוי « ciel, » qui entre dans la composition du nom divin דֿסמוי, le *Baal-samem* des Phéniciens. Cette forme abrégée est adoptée par toutes les langues sémitiques qui possèdent le duel, par exemple : phén. שמ(ם), *samêm*, hébr. שמי(ם), יומי(ם) « deux jours; » en arabe, يومي(ن). Cette brusque apparition de la forme organique et tout à fait consonnantique du duel en sabéen coupe court à l'opinion émise par quelques grammairiens, d'après laquelle le duel sémitique ne serait que le pluriel mis à l'accusatif de la déclinaison arabe; il est maintenant clair que le duel, ainsi que beaucoup d'autres flexions, doit son existence à la dégradation de mots entiers incorporés successivement dans les termes qu'ils sont destinés à fléchir.

Le pluriel externe se voit rarement à l'état absolu; il est indiqué par les désinences י, נ, מ. Dans les noms des dizaines on trouve constamment un י, par exemple : עשרי « 20 » (Wr. 5), ארבעי (Ḥ. G. 1, 10), ou ארבעהי (H. 199, 1) « 40, » סבעי « 70 » (H. 3, 4). La lettre נ est probablement le signe caractéristique

du pluriel dans les autres mots : רחמנן (H. 3, 3) « (dieux) miséricordieux. » Le *noun* du pluriel ne disparaît pas devant une autre désinence comme dans les langues sémitiques du nord, par exemple : ביתנ(הן) « les maisons » (H. 657, 2; Ab. 1, 11), כופננ(הן) (H. 373, 4). L'éthiopien maintient aussi l'*n* du pluriel devant les désinences qui s'ajoutent au mot **ጻድቃኒከ**; cette circonstance rend très-vraisemblable que les Sabéens prononçaient la désinence du pluriel *ân* conformément à l'usage éthiopien.

Le pluriel en *-ât*, ־ָת, se rencontre même dans des mots qui ne se terminent pas en ת au singulier : נחלת(ס) (Os. xxxv, 6), ארצ̄ת(ם) (H. 63, 5), מסקית (H. 169, 2), מרת̄דת(סם) (H. 484, 9), et avec des modifications internes : מקימת (Os. xxxi, 3), ארומת (H. 51, 7), de מקם (Os. xx, 9), אדם (Os. xi, 3). La réduplication a lieu dans אלאלת, l'Alilat d'Hérodote, de אל, primitivement « Ilos, » le *Cronos* sémitique, puis par extension « dieu[1]. » Les textes minéens montrent souvent ־הת, par exemple : ערבהת(י) (Ḣ. 666), מוהת(ן) (H. 361, 2; 362, 2, 3), בינהת(ם) (H. 395, 2), ח̄בתהת(ן) (*id.* 403, 2).

Les diverses formes du pluriel interne ne sont pas sensibles dans l'écriture consonnantique ; la forme qu'on trouve le plus en usage est אפעל (افعول , افعال),

[1] Le rapprochement que j'ai cru établir dernièrement entre le אלאלת sabéen et le אֱלִיל hébreu (*J. as.* 1872, p. 537; Rapport, etc. p. 285, 286) est erroné. Ce dernier mot dérive de la racine אלל, comme l'a justement remarqué M. Fr. Lenormant (*Lettres assyriologiques*, t. II, p. 99, 100).

אארנ(ם (Os. xxxi, 3), אנפסס(ם (H. 468, 3), אבעל (Fr. xlv, 2), אסרר(ן (Os. iv, 14), אחרר(המו (*id.* xiii, 8); אצף (Os. xviii, 5) probablement = אצוף, *aṣwouf*. Il y a aussi des exemples pour le pluriel du pluriel צחפתנ(הן (H. 666), אחררת(המו (Os. xiii, 8), אקנית(ן (*id.* xx, 3).

L'état construit des pluriels externes a le yod pour trait caractéristique, de sorte que le pluriel se confond graphiquement avec le duel, par exemple : בני (Os. xviii, 3), אחי(הו (Os. ix, 1), מלכי (Os. xxxv, 5), אלהי | ואלהתי « les dieux et les déesses de . . . » (Os. xxix, 6). Dans le pluriel interne, le yod est régulièrement omis. Le yod est quelquefois remplacé par un ו, par exemple : בנו (Os. ix, 2, etc.[1]), באלהו | ובאלהתי (Ab. i, 11-12). On voit que l'on n'a aucun égard au cas, contrairement à l'usage arabe.

Parlons maintenant de la mimmation sabéenne, phénomène qui a son analogie dans la nounnation arabe et dont l'origine se retrouve en hébreu, tandis qu'il n'en existe de trace évidente dans aucune des autres langues sémitiques. Les grammairiens arabes, qui ont remarqué la terminaison en *m* dans beaucoup de noms propres himyarites et indigènes, l'ont avec raison regardée comme apocopée du pronom ما, *quod*, qui donne ainsi un sens indéfini au nom qu'il affecte; bref, l'*m* est un signe d'indétermination.

[1] Il paraît cependant que l'usage de la forme בנו se limite aux seuls noms de tribus, comme בנו מרתדם (Os. i, 1; iv, 1), בנו ארפט (*id.* ix, 2; xi, 3), בנו והרן (*id.* xviii, 2), etc.

La mimmation sabéenne suit en général les mêmes règles que le *tanwîn* arabe : שמסם (עברשמסם, Os. x, 1) = شَمْسٌ, יתעם (Ab. 1, 5) = héb. ישע; תורם (Os. 1, 11) = ثَوْرٌ, והבם = وَهْبٌ, בחרם (H. 478, 16) = بَحْرٌ, יבסם (*id.*) = يَبْسٌ, שרקם (*id.*) = شَرْقٌ, מערבם (*id.*) = مُغْرَبٌ, נעמתם (H. 681, 8) = نِعْمَةٌ, מסעדם = مَسْعُودٌ, et les diminutifs אסידם = أُسَيْدٌ, קרינם (Os. xiii, 1) = قُرَيْنٌ, סעידם = سُعَيْدٌ, et les pluriels internes אולדם = أَوْلَادٌ, אתמרם = أَثْمَارٌ.

Ne reçoivent pas l'*m*, toujours en accord avec le tanwîn arabe : 1° les noms propres terminés en א et en ו, par exemple : סבא « Saba, » קנא « Cane, » כמנהו « Caminacum, » קרנו « Carnon, » et le nom divin עתתר, l'Astarté sémitique; 2° l'élatif אסעד = أَسْعَدُ, ארפט, אטלם; 3° les noms propres qui ressemblent à une des flexions de l'imparfait ou bien à la troisième personne du parfait : יהפרע ou יפרע, יאתל, יחצב, יהשמן, שמר, שמרת, קשבת, הינמת, כלבת, הנהת; 4° les noms propres terminés en ן : קתבן « Catabani, » עמרן, עצרן « Gedranitæ, » גבאן « Gebanitæ. » Ces règles souffrent néanmoins beaucoup d'exceptions, et l'emploi ou l'omission de l'*m* semble dépendre de l'usage local. Ainsi trouve-t-on אלם, בערנם « Vodona, » הצרמתם « Ḥadramaout, » à côté de אל, בערן, הצרמת; la chute de l'*m* est encore plus fréquente, et il est même superflu d'en donner des exemples.

Comme signe de l'indétermination l'*m* doit naturellement tomber à l'état construit, où le premier

mot se rattache étroitement au mot suivant et reçoit ainsi un sens déterminé : בית עתתר (H. 257, 1) « la maison, le temple d'Aṯtar, » אשעב | סבא « les peuples de Saba, » אמלך | מענם « les rois de Meʿîn ou des Minéens ; » l'*m* se maintient encore moins devant les suffixes personnels עבדהו, צדקהמו, etc.

Du phénomène de la mimmation, qui constitue un vrai article indéfini, passons à la question de l'article défini. Ici se présente un problème linguistique des plus intéressants : la langue sabéenne possède-t-elle un article défini comme presque tous les idiomes sémitiques du nord, ou bien ne le possède-t-elle pas, en conformité avec l'éthiopien ? Osiander, après avoir fait des recherches très-minutieuses, s'est décidé à déclarer que la langue sabéenne, dès le principe, manquait tout à fait d'article, et il voit en cela un rapprochement particulier avec le gueez et les autres langues de l'Abyssinie. Pour ma part, j'avoue que ce rapprochement entre l'éthiopien et le sabéen me paraît très-discutable ; on comprend facilement qu'une langue qui, comme le latin et l'éthiopien, n'a pas pensé à développer un article indéfini ne sente pas non plus le besoin de former un article dans un sens opposé ou défini ; mais ce qu'on comprend moins, c'est qu'une langue telle que le sabéen, qui a su se créer un article indéfini, ait pu négliger de développer une forme particulière pour indiquer l'idée beaucoup plus saillante de l'emphase et de la détermination. Cette argumentation suffit, je crois, pour que *a priori* l'on puisse établir

qu'un article défini n'a pas dû manquer au sabéen. Un examen assidu des textes épigraphiques m'a fait découvrir ce nouveau phénomène linguistique, qui, plus compliqué que la mimmation, nous donne la clef de certaines flexions sémitiques inexpliquées jusqu'à ce jour. Comme contre-poids au *mim*, qui ajoute un sens indéterminé, la langue sabéenne juxtapose au mot la syllabe הו pour lui donner un sens déterminé, emphatique; cette syllabe s'attache aussi bien aux noms propres qu'aux noms appellatifs, par exemple : כמנהו « Caminacum » (H. 327, 2), ורחהו « le mois de... », הגרהו | נשקם « la ville de Nescus » (H. 282), אלמקהו ; le ו disparaît souvent dans l'écriture, c'est même l'orthographe usuelle; on écrit ainsi : אלמקה, לבה, רחבה, ידעסמה, nom d'une divinité (H. 144, 8-9); dans le nom divin מרצוהי, le *waw* est devenu yod probablement par suite de la réaction du waw précédent, tandis que le ה est tombé dans קרנו « Carnon. » Ce הו n'est visiblement autre chose que le pronom de la troisième personne הוא, הא, dont dérive aussi l'article défini hébreu ־ה devenu préfixe tandis qu'il est suffixe en sabéen, exactement comme le ־א emphatique des langues araméennes, qui est lui aussi une dégradation du pronom הוא. La particule en question peut rester même à la fin des mots qui sont à l'état construit, par exemple : חרמתהו מדב (Hal. 176, 2-3) « le sanctuaire de Madhab », ביתהו מרדעם (H. 596, 4, 5) « la maison de מרדעם », ביומה יתעאל (Hal. 185, 5) « dans le jour de Yeṭʿael »,

מלכה מענם (Hal. 353, 9) « roi de Meʿîn, » אלאלתה מענם (Hal. 465, 2) « les dieux de Meʿîn. » Les dialectes sabéens montrent souvent un ס à la place du ה, par exemple : מחרמס אלם (Os. xxix, 5) « le sanctuaire de Elᵐ, » ביתס | יפש (Hal. 208, 3) « la maison de יפש, » שעבס מענם (Hal. 193, 2) « le peuple de Meʿîn. » Même dans les noms propres composés, le ה tend à se maintenir surtout après des monosyllabes formés de racines ל״י, par exemple : סמה כרב (Os. i, 10), סמהעלי (Fr. xlix), רמהנחעם (Hal. 588), quoique, dans ces compositions étroitement unies, le sens primitif de cette particule, qui signifie proprement « il, lui, » se soit presque effacé.

Nous avons déjà indiqué que l'état emphatique araméen א־ est identique à la formation sabéenne qui vient d'être constatée; en hébreu, il en est de même de certains noms propres, comme יְרֵחֹה ou יְרִחוֹ, יִתְרוֹ, נַשְׁמוֹ, שׁוֹכוֹ, אוֹנוֹ, עַכּוֹ, יָפוֹ et quelques autres; pour l'état construit, il existe des formes telles que בְּנוֹ בְעוֹר (Nomb. xxiv, 3) « fils de Beʿôr, » et notamment dans les noms propres composés : מְתוּשֶׁלַח, חֲמוּטַל, Asdrubal = עַזְרֻבַּעַל, où le ו s'altère souvent en י : שְׁמִירָם, מַלְכִּיצֶדֶק, פְּנוּאֵל et פְּנִיאֵל. L'arabe n'a conservé du הו organique que la voyelle *ou* (ُ), qu'il emploie avec une grande conséquence toutes les fois que le mot est pris dans un sens déterminé : اَلْحَمْدُ, اَلْكَلْبُ, أَحْمَدُ, عَبْدُ ٱللّٰهِ. Quant à l'éthiopien, il n'est pas sans intérêt de constater les traces du signe déterminatif הו dans les cas suivants : 1° dans la terminaison *ou* (hou),

qui donne au mot un sens déterminé, ወይኑ, ዝቲ (Mar. II, 22), ብእሲሁ (Juges, XVII, 5), etc.[1], et qui est devenue formellement un article défini en langue amharique; ainsi ሰው, *sawou* « l'homme, » ባርያው, *bâryâou* « l'esclave, » en face de ሰው, *saw* « homme, » ባርያ « esclave; » 2° dans la terminaison *ā*, qui caractérise l'état construit et l'accusatif en éthiopien; ainsi ሀገረ, qui peut se traduire « la ville de » et « urbem, » représente seulement la contraction de la forme sabéenne הגרהו. Ajoutons que l'éthiopien a conservé une partie plus substantielle du הו primitif dans les formes *īā* et *hā*, qui, d'après certaines règles, remplacent l'*a* bref de l'état construit et de l'accusatif. On peut donc tirer la conclusion que les langues sémitiques n'avaient pas à l'origine, comme les langues ariennes, de flexion destinée à distinguer les cas. Les modifications de voyelles des déclinaisons arabe et éthiopienne ne sont devenues possibles que longtemps après que les éléments consonnantiques du signe de détermination avaient disparu de l'usage en ne laissant après eux, comme un écho de leur articulation, qu'une voyelle vague qui pouvait facilement se plier à de nouvelles modifications.

Outre les signes d'indétermination et de détermination, le sabéen a sous la forme de הן un troisième signe, qui paraît équivaloir à un article défini très-énergique et presque démonstratif; cette terminaison, ordinairement abrégée en ן et visiblement

[1] Voir Dillmann, *Gram. der aeth. Sprache*, p. 334.

composée de הו et d'une autre racine pronominale, ressemble ainsi à la particule hébraïque הֵן « voici, » dont la forme prolongée est הִנֵּה. Cet article énergique est même d'un emploi plus fréquent que les deux autres désinences, par exemple : הגרהן | שבות (Os. XXIX, 6) « (les dieux et les déesses) de cette ville de Sabota, » מזנדן | דן (Os. VII, 2) ou seulement מזנדן (Os. I, 4; IV, 2, etc.) « cette table, » חנן = חנ | דת (Os. I, 4; IV, 3) « parce que, » ביתן | רצפם (Hal. 257, 1-2) « la ou cette maison de dalles, » מענין (Os. XXVII, 1) « le minéen, » חנכיתן (Hal. 682, 1-2) « celle qui appartient aux Anchitæ, » כררין (Hal. 615, 30) « celui des Caurarani, » ברתאן | ובחרפן (Har. VI, 9-10) « dans l'hiver et dans l'été » = héb. בַּקַּיִץ וּבַחֹרֶף. Afin de mieux établir la signification que je suppose à cette curieuse terminaison toute particulière au sabéen, je citerai un exemple des plus instructifs d'une longue série de mots identiques qui se présentent dans la même inscription, tantôt simplement, tantôt affectés de l'*n*, et parmi lesquels il y a des pluriels. Ess. X, 2 contient les mots : (א)נחל | ואענב | ומדרא | ומוהת | ומקבלת, et ligne 2 (comp. *id.* IX, 2), nous lisons : ארצתן | ואנחלן | ואענבן | ומדראן | ומוהתן. Un autre exemple non moins décisif est l'expression : כל | אביתן | הרן | ודטהרן (*id.* XIII, 2), dont le sens est sans contredit : « toutes les maisons de Hirrân et de Ṭhoubran ». C'est probablement le complexe organique הן qui forme cette nombreuse classe de noms propres qui se terminent en *n*, par exemple : כהלן = كَهْلَان, נבאן, עמרן, נחסן, צנקן,

רותן, רדמן, נעמן, הרן, טהרן, קתבן, והרן, etc., particularité très-fréquente dans les noms des anciens Ḥorites, qui paraissent avoir été d'origine couschite (Gen. xxxvi, 26, 27) : דִּישָׁן, חֶמְדָּן, אֶשְׁבָּן, יִתְרָן, כְּרָן, etc. et aussi chez les Abrahamides qeṭouréens : זִמְרָן, יָקְשָׁן, מִדְיָן, מְדָן (*id.* xxv, 2).

Cet exposé, qui embrasse à peu près toutes les variations des noms autant qu'elles se laissent observer dans les textes, me paraît de nature à confirmer d'une manière certaine l'idée émise dans le chapitre précédent, relativement à l'identité primitive des catégories verbale et nominale dans les langues sémitiques; en effet, les flexions de ces deux catégories de mots se font par les mêmes cinq thèmes pronominaux : א, הו contracté en ה, ו, י, מ, נ, ת et les composés הן et הת.

1° א, élatif dans les noms; forme אפעל des verbes en araméen; cet א paraît provenir d'un ה primitif;

2° הו, dans les noms : article déterminatif, signe dénominatif; dans les verbes : causatif, voix הפעל;

3° מ, dans les noms : signe d'indétermination; dans les verbes : signe des participes et des noms verbaux;

4° נ, הנ, dans les noms : signe de collectivité (pluriel), article démonstratif; dans les verbes : signe du réciproque, action emphatique;

5° ת, הת, dans les noms : genre neutre (féminin); dans les verbes : intransitif, passif, expression de souhait, désir.

A cette conformité consonnantique il faut ajouter

les transformations exclusivement de voyelles qui, dans les idiomes sémitiques, principalement dans ceux du midi, modifient aussi bien l'idée verbale que l'idée nominale, et il n'y a pas lieu de s'étonner que la langue arabe ait introduit pour le verbe les mêmes désinences casuelles que pour les noms. Aussi dit-elle avec une admirable conséquence يفعلُ , يفعلَ , يفعلْ parallèlement à الجبلُ , الجبلَ , الجبلِ, et aussi يقتلَنْ , يقتلَنَّ en face de جبلٌ , جبلاً ; cette dernière conformité est plus saillante en sabéen, où l'*m* et l'*n* sont tenus séparés et où la nasale נ affecte aussi le parfait, de sorte que la similitude entre les deux modes verbaux d'un côté et les noms substantifs et adjectifs de l'autre ne laisse plus subsister de lacune.

VII. — PRONOMS.

Les pronoms jouent un grand rôle dans les langues à flexion, principalement les pronoms démonstratifs, qui paraissent constituer un élément des plus importants dans la composition des mots d'autre catégorie. Le nombre des thèmes pronominaux est fort restreint et consiste généralement en monosyllabes, à la différence des racines nominales et verbales, qui sont toujours bilitères ou trilitères dans les langues sémitiques. Dans ces langues essentiellement polysyllabiques, les thèmes pronominaux, poussés par la force de l'analogie, tendent à se combiner entre eux afin d'échapper au monosyllabisme, de sorte qu'on les rencontre rarement à l'état simple.

Commençons par constater les pronoms démonstratifs contenus dans les textes sabéens. Le pronom דֿ, qui correspond à ז (phén.), זה (héb.), ዘ (éth.), ذا (ar.), דא (aram.) des autres langues sémitiques, ne s'y trouve pas isolé avec le sens démonstratif, mais seulement combiné avec נ, autre démonstratif qui ne reste pas non plus à l'état isolé; on a ainsi un complexe דֿן, qui rappelle le דֵּן, דְנָא araméen et le (اللّ)ذَينِ arabe, par exemple : דֿן ׀ סטרן (Hal. 615, 14; Fr. L) « cette inscription, » דֿן ׀ ותֿנן (Hal. 602, 5; 603, 5-6; 604, 2, 3) « cette idole, » דֿן ׀ פתחן (Hal. 252, 6) « cette porte, » דֿן ׀ מנפקן (Hal. 48, 12), דֿן ׀ מזנדן (Os. VII, 2; VIII, 2; IX, 3-4, etc.) « cette tablette, » דֿן ׀ מבנין (Hal. 438, 1) « cette construction. » Au féminin apparaît דֿת = זאת, ذات, ዛቲ des autres idiomes sémitiques, par exemple : דֿת ׀ תנחֿתן (Hal. 149, 15) « cette convention (?), » דֿת ׀ צחפתן (Hal. 217) « cette planche (?), » דֿת ׀ מתֿכתן (Hal. 51, 17) « cette décision. »

Comme les langues sémitiques du nord, le sabéen emploie le pronom הא (= הוא) pour le démonstratif éloigné; il se trouve soit isolé, soit combiné avec נ. Je connais un seul exemple du premier cas : הא טֿהרן (Hal. 49, 15) « cet éclaircissement-là; » la forme composée est plus fréquente : הן ׀ מבני (Hal. 203, 2) « cette construction-là, » הן ׀ בלֿטן (Hal. 49, 11), הן יברן? (Hal. 149, 3). Le féminin ou neutre suit l'analogie de דֿת, mais le ו radical reparaît; ainsi הות,

forme remarquable par sa physionomie archaïque et qui a servi de prototype au signe de l'accusatif את, אות (héb.), אית (phén.), ית, ות (aram.) des langues du nord, et aux pronoms ውእቱ, ይእቲ de l'éthiopien. J'en ai pu constater trois exemples certains : הות | ארצן (Hal. 49, 8) « ce terrain-là, » הות | כפרן (*id.* 48, 5) « ce village (?) -là, » הות | מרצן (*id.* 62, 9).

Pour le démonstratif pluriel, le sabéen emploie le mot אל commun à toutes les langues sémitiques, qui est quelquefois écrit אהל dans les textes minéens. Il se rencontre tantôt isolé, tantôt combiné avec נ, par exemple : אל | רצף (H. 196, 5; 191, 10; 243, 13) « ces dalles ou stèles, » אלן | אותנן (Hal. 352, 3) « ces idoles; » constatons encore un fait très-intéressant, c'est que ce démonstratif a aussi une forme féminine אהלת, car on lit אהלת | מכנתן (Hal. 465, 2) « ces endroits. »

Le démonstratif éloigné paraît être au pluriel הם, bien que cette forme ne puisse pas être constatée avec certitude à cause du mauvais état des textes; mais la forme המת pour le féminin, malgré sa physionomie étrange, se trouve deux fois dans Os. IV (l. 14 et 19), où on lit המת | אסררן, ce qui signifie à coup sûr « ces champs-là. » המת a été formé d'après l'analogie de הות, et c'est à l'effet de différencier le nombre que l'*m* se maintient au pluriel, d'autant plus que l'*m* donne précisément l'idée de l'indéfini, de la collectivité. Nous savons d'ailleurs par l'éthiopien que la nounnation-mimmation peut être

maintenue même à l'état construit ou devant les suffixes.

Les langues sémitiques n'ont qu'une seule racine pour indiquer le sujet d'une manière indéfinie : c'est מ dont la voyelle est exprimée par ה en hébreu et par א dans presque toutes les autres langues de la même famille. Par sa nature, il désigne des objets dépourvus d'individualité saillante, partant les choses; pour devenir personnel, il a besoin de se combiner avec d'autres pronoms. En hébreu, il se compose avec le radical simple הו et produit à force de transformations phonétiques la forme מִי, qui, tandis que les idiomes congénères ont choisi le complexe הן et après l'élision du ה, apparaît sous la forme מָן, مَن. Le sabéen suit cette dernière méthode de combinaison, mais présente une particularité phonétique très-singulière, le changement de l'*m* en *b;* on dit ainsi בן pour מן; peut-être cet usage est-il restreint au dialecte minéen, où il revient très-souvent : בן | ד̄יח̄רג | ובן | ד̄יעתכר (Hal. 257, 3) « celui qui retire, celui qui dérange, » et בן | ד̄ימזר (Hal. 535, 4) « celui qui renverse. » J'ai aussi trouvé un exemple où le מ se montre sans changement : מן | יעכר (Hal. 259, 2), et ce cas se retrouve surtout dans le sabéen commun (Hal. 242, 2; 343, 3; 344, 29). Pour le מ simple, il y a un exemple peu sûr : מה | כצרקס (Hal. 188, 5); mais il paraît exister sous forme de ב dans בכן, qui se joint soit au parfait (Os. x, 3; xiii, 3, 10; xxvii, 3), soit à l'imparfait (*id.* xiii, 10); ce mot me paraît représenter la locution arabe ما (لما)

كان « quod, cum erat; » ainsi la phrase : בכן | במסאלהו תסאל | בעמהו (Os. xiii, 3), comparée à la variante : במסאל | יסתאלן | בעמהו (*id.* xii, 5), peut se traduire : « dans la prière qu'il lui a adressée, » mot à mot : « dans la demande qu'il a demandée de lui; » cette signification convient aussi aux autres passages. Le מ peut aussi être redoublé pour exprimer l'idée vague « quoi que ce soit, quelconque », par exemple : מן | מום | קללם (Hal. 149, 10) « d'un dégât quelconque. » Ce mot curieux rappelle d'une manière frappante le מְאוּמָה ou מְאוּם hébraïque, qui s'emploie comme substantif dans le sens de « quelque chose; » le ו médial paraît être la copule « et, » et le complexe entier signifie proprement « quoi et quoi. »

Quelques-uns des pronoms qui viennent d'être étudiés sont aussi employés comme relatifs. En première ligne, il faut mentionner le pronom ד̄ qui se rattache aux verbes : ד̄יתׄברנהו (Pr. in. ii, 2) « celui qui le casserait, » ד̄שפתהו (Os. xxvii, 2-3) « (ce) qu'il lui a présenté, » ד̄סתוכלהו (*id.* xxxvi, 3) « en qui il a confiance »; au lieu de ד̄ on trouve quelquefois ד̄ן, par exemple : ד̄ן | תנבאהו « ce qu'il lui a demandé; » quand ד̄ est placé devant les noms substantifs ou propres, il signifie toujours « de », comme le ד araméen et le ዘ éthiopien; il ne doit jamais être pris dans le sens du ذو arabe, qui signifie « maître, possédant, » ainsi qu'Osiander l'a pensé. ד̄ sert exclusivement à exprimer la périphrase du génitif, là où l'objet doit être relevé avec plus d'emphase : מלך

סבא | ודרידן (Fr. xlv, 3) « roi de Saba et de Raïdân », עתתר | דיהרק (Hal. 465, 3) « ʿAṭtar de Iabrâq », עבד | בן עמכרב | דחצלן | דאהל | גבאן (Hal. 233, 10-11) « Abd fils d'Ammikarib de Khaḍlân du (appartenant au) peuple de Gabân; » il sert aussi à former des adjectifs : עתתר דקבצם | וע' | שרקן (Hal. 442, 3) « ʿAthtar égyptien et ʿAthtar oriental; » pour le féminin on emploie דת, par exemple : דת | מרתדם (Os. xv, 1) « la marthadite, » חלכם | דת | בני | עבדם | דרותן (*id.* xxii, 1, 2) « Ḥalkm la beni-abdite (appartenant à la tribu nommée Beni-ʿAbd) de Raoutân. » ד est quelquefois remplacé par הי, qui est évidemment une altération du démonstratif הו, par exemple : אלמקה | היהרן (Os. vii, 5) = אלמ' | דהרן « Elmaqahou de Hirrân. » Le démonstratif אל s'emploie aussi comme relatif, il est alors traité comme un singulier « is qui : » אל | התמר (Hal. 349, 12) « celui qui fait fructifier, » אל | יהופר (*id. ibid.* 6) « celui qui accélère (?), » אל | להו (*id.* 344, 26) « celui qui a; » ce fait remarquable se retrouve dans l'arabe vulgaire et dans le tigré, et prouve une fois de plus que les dialectes populaires conservent quelquefois des éléments anciens voués à l'oubli par la langue littéraire.

Quant à l'origine de אל, que sa forme bilitère range à côté de הו, il est d'abord hors de doute que ce n'est pas une racine pronominale proprement dite, car autrement ils devraient se décomposer tous deux en deux monosyllabes employés séparément, ce qui n'a jamais lieu pour ces deux pronoms. Il ne reste d'autre alternative que de les considérer comme dé-

rivés de racines verbales et formant une espèce d'infinitif. En effet, le verbe הוא « être » se trouve en araméen et avec une légère variante en hébreu היה; le type primitif de אל me paraît être le verbe éthiopien ሀለወ, הלו, tig. אַלַי, amh. אַלַ « être, exister, » dont dérivent apparemment les particules hébraïques הֲלוֹם « par ici, » proprement « existant, » sous-entendu « lieu » et הָלְאָה (= הלוה) « par là. » Ces deux verbes synonymes ont fourni chacun un démonstratif éloigné, qui s'est à son tour transformé en article défini : הוא = הַ en hébreu et הלו = آل en arabe; on sait que le ה s'est encore maintenu dans la prononciation des Bédouins du Nedjd.

Passons aux pronoms personnels. Ici, il est très-intéressant de faire remarquer que nos textes sont la meilleure réfutation de l'idée préconçue qu'ont émise de nombreux psychologues, et d'après laquelle les Sémites seraient en général une race entièrement personnelle et subjective. Une pareille supposition n'a d'autre base que l'extension injustifiable du caractère arabe à toute la race sémitique. Un fait indéniable, c'est que les huit cents inscriptions sabéennes connues jusqu'à ce jour sont toutes conçues à la troisième personne et ne présentent aucune trace ni de la première ni de la seconde personne, à l'exception de certains cas, où l'emploi de la première personne est indispensable; le même usage se retrouve dans les écrits hébraïques et dans les textes phéniciens, où le pronom de la première

personne non-seulement est rare, mais est même évité à dessein par l'emploi de la circonlocution עבד; ainsi lit-on : לעבדי (= לְעַבְדוֹ) pour לי (His. I, 2), עבדך (= עַבְדְּךָ) pour אנך (Sid. 3), עבדך (= עֲבָדֶיךָ) au lieu de אנחן (Mel. I, 2). Comparez aussi la répétition volontaire des mots בדעשתרת מלך צדנם, afin d'éviter la forme personnelle כבנת (Sid. II, 3,4).

Il y a plus : les pronoms personnels des langues sémitiques présentent un phénomène qui mérite de fixer l'attention des physiologistes non moins que celle des linguistes, et qui met dans le meilleur jour l'objectivité primitive de la race sémitique; tandis que les idiomes ariens possèdent un radical *ah*(*am*), *az*(*em*), *ad*(*am*) pour la première, et un *tw* (*tû*) pour la seconde personne, les langues sémitiques ne possèdent rien de pareil, de sorte qu'elles sont obligées de recourir à des combinaisons de racines démonstratives, dont la signification personnelle est plutôt accidentelle que naturelle; cela devient clair par l'analyse, car אני, אנא, انا, አነ a pour forme organique הוא־נ־הוא, mot à mot « is qui (est) is; » אַתָּה, אַנְתְּ est composé de הוא־נ־ת « is qui (est) id. » Ajoutons que la forme complète de ces pronoms est אָנֹךְ (אנכי), אנתך. Le ך final est radical, comme le prouve d'un côté le pluriel אנחנו, אנחנא, אנחן commun à toutes les langues sémitiques et où le כ s'est maintenu sous forme de ח. Pour la deuxième personne, l'originalité du כ devient aussi évidente par la comparaison du suffixe possessif ך « tuus, » bien que le אנתך primitif ne se trouve qu'en égyptien. Pour établir

la signification du ך, il y a lieu de l'identifier avec la particule éthiopienne ከ dans ከማሁ, etc., indiquant l'identité et que j'ai rencontrée dans les textes sabéens : סתב׀כם (Hal. 450, 3) « posuit eumdem, ipsum, » סתב׀כסם (*id.* 437, 2) « posuit eosdem » (comp. Hal. 259, 3, 4; *id.* 478, 17); אנכי est par conséquent composé de הוא־נ־כ־הוא « is qui (est) idem is, » אנתך de הוא־נ־ת־ך « is qui (est) id idem, » et אנחנו de הוא־נ־כ־נ־ו « is qui (est) idem qui + pl. »

Revenons aux pronoms personnels en sabéen. On peut regretter que, par suite du ton trop impersonnel de nos inscriptions, il soit impossible de savoir si la forme hébraïque de la première personne אני אנכי (אנך) était en usage dans le sabéen. Cela me paraît pourtant invraisemblable, puisque ces formes sont inusitées dans la plupart des idiomes congénères. En ce qui concerne la deuxième personne, elle ne pouvait pas différer de la forme אנת, אנתי commune à toute la famille sémitique. Le pronom isolé de la troisième personne est identique avec le démonstratif הא (הוא), mais on ignore si le féminin était הא (היא) comme dans les langues sœurs, ou bien s'il ressemblait à la forme démonstrative הות particulière au sabéen. Le pluriel masculin הם se trouve dans plusieurs passages (Hal. 446, 2; *id.* 344, 18; 346, 4), et l'analogie des autres langues sémitiques fait supposer avec certitude l'existence du complexe הן (= הון, هُنّ) pour le féminin.

Comme suffixes possessifs, on ne rencontre plus

que ceux de la troisième personne: au singulier masculin הו, dial. minéen סו; le ו disparaît souvent dans l'écriture : בנהו (Os. I, 1), כהנסו (Hal. 478, 1), בנם (Hal. 187, 2) « son fils; » dans עינסוו (Os. XXIX, 7) « son œil, » il y a un ו de trop. Pour le féminin, nous n'avons par hasard aucun exemple, mais il était à coup sûr ־ה, ־ס. Au lieu de הו simple, on trouve quelquefois ם, הם, ן, הן : במסאלם = במסאלהו (Os. I, 5) « dans sa prière, » ימת | ארצם | וקמהם | וימת | הגרן (Hal. 478, 10) « périsse son pays et son peuple, et périsse (aussi) sa ville; » cette forme intéressante, qu'il est impossible de prendre pour un suffixe du pluriel, comme je le croyais d'abord, doit être considérée comme composée de הו prolongé par les particules מ et נ servant respectivement d'article indéfini et d'article défini. Un fait identique a lieu çà et là en hébreu, למו, פנימו pour לו, פניו, et plus souvent en phénicien, לם (Marseille, 3), על בנם (= *περὶ τοῦ υἱοῦ*, Carth. 90), יסנחם = יִצְנְחוֹ ou יִצְנְחֶנּוּ (Mel. III, 3) « il a planté (enfoncé dans la terre) lui (נצב), » d'après l'explication de M. Schlottmann[1], à laquelle j'adhère pleinement. Il faut encore noter que le אנא (אינא, pl. אינון), qui provient de הו+ן, c'est-à-dire la forme prolongée de הו, était tellement considéré comme un élément simple pouvant remplacer le yod de la troisième personne commune à toutes les langues sémitiques, que le syriaque emploie נקטל, נאמר, évidemment raccourci de אינ־קטל, אנ־אמר = הו־נ־קטל,

[1] *Z. d. D. M. G.* 1870, p. 406, etc.

הו־נ־אמר en face de la forme usuelle יקטל, יאמר abrégée de הו־קטל, הו־אמר.

En terminant ce chapitre, tâchons de résoudre la question relative à l'antiquité et à l'originalité des racines pronominales supposées. On considère généralement les pronoms comme formant une partie ancienne de la langue et comme constituant une catégorie à part de racines. Pour moi, j'ai grand' peine à adopter cette opinion. Je n'hésite pas à déclarer que dans les langues sémitiques au moins il n'existe pas une seule racine pronominale; il n'y a que des thèmes pronominaux, produits de racines verbales par voie d'extrême abréviation, qui leur donne une physionomie monosyllabique. Ces thèmes pronominaux doivent être rangés avec les particules בכל״ם, qui sont elles aussi abrégées de verbes et qu'un examen consciencieux a prouvées consister en majeure partie en racines doublement faibles, c'est-à-dire en racines dont deux lettres sont un des caractères אוי, qui à cause de leur son faible se perdent facilement dans la prononciation.

Les particules pronominales et autres, dont on reconnaît facilement l'origine verbale, sont הו et אל (הל), qui dérivent, ainsi que je l'ai exposé précédemment, des verbes synonymes הוא, הלו « être, exister; » de même או « ou » de אוה « vouloir » (comp. le latin *vel*); איה, אי « lequel, où, » également de אוה dans l'acception de « placer, tracer une ligne; » ב « dans, » ל (אל) « à, vers » proviennent respectivement des verbes בוא « entrer, » לוה « ajouter. » Une

dérivation semblable peut être adoptée pour les particules ו « et, » ת, signe du neutre abrégé : l'une vient de ואה, ואי « accrocher, » resté dans le substantif וו « crochet ; » l'autre de תוה (תוי) « signaler, marquer ». Il est aussi très-vraisemblable que le נ démonstratif provient de נוה « placer, établir » (נוה « demeure, place »), le ז « ce » de זוה (زوّى) « avoir une forme saillante, » d'où זוית « angle, » et le שֶׁ, signe du génitif, de שוה « valoir, » d'où שוי (rab.) « prix ; » comparez le mot متاع « marchandise, » qui sert aussi à renforcer le génitif dans l'arabe vulgaire. Les deux particules מ et כ semblent avoir oblitéré un נ radical, car מ peut être ramené à la racine מון[1] (d'où תְּמוּנָה) « former, » et כ à כון « proportionner, façonner, » d'où se forme כן « de telle façon, » et après la perte du noun, כ « comme, » et dans un sens substantif « identité, » proprement « façon de. » La disparition du noun radical se répète dans la particule מִ, écrite aussi מן, qui dérive de מנה « compte, nombre ; » il est à remarquer, à propos de la particule מה, מא, que le noun radical s'est aussi conservé en éthiopien, où il se présente sous la forme de מנת, composé visiblement de מן = מני et du ת, marque du neutre[2].

[1] J'incline maintenant à adopter pour l'origine de cette particule la racine מהה du verbe הִתְמַהְמֵהַּ « retarder, » laquelle racine paraît indiquer primitivement l'idée de « retenir, arrêter. » (Note de 1873.)

[2] D'après l'hypothèse que je viens d'émettre dans la note précédente, l'éthiopien מנת serait plutôt à décomposer ainsi : מ+נ+ת. (Note de 1873.)

LISTE DES PRONOMS CONSTATÉS DANS LES TEXTES SABÉENS.

PRONOMS DÉMONSTRATIFS.

Singulier.	Pluriel.
a. דֿ, ce; f. דֿת, celle.	אל, ces; f. אלת, אהלת.
b. דֿן, celui-ci.	אלן.
c. הא, celui-là; f. הות.	הן, ceux-là.
d. הן, celui-là.	הם, ceux-là; f. המת, celles-là.
e. כ, celui-là.	

PRONOMS INTERROGATIFS.

מן, בן } qui ? מה, (ב) } quoi ?

PRONOMS RELATIFS.

a. דֿ, דֿן } celui qui, de; f. דֿת, celle qui, de.

b. הי, celui de.

c. אל, celui qui.

PRONOMS PERSONNELS ISOLÉS.

הא, il. הם, ils.

PRONOMS PERSONNELS SUFFIXES.

ה, הו; ס, סו; ם, ן (הם, הן) } son. המו, סם } leur.

Duel : המי.

VIII. — NOMS DE NOMBRE. — CHIFFRES. — ÈRES. — ÉPONYMES. — JOURS RELIGIEUX. — MESURES.

Les nouveaux textes épigraphiques fournissent presque tous les noms de nombre et montrent avec évidence qu'ils avaient en sabéen une double forme, l'une présentant les radicaux seuls, l'autre prolongée par l'addition d'un ת. A l'appui des autres adjectifs, les noms de nombre affectés de ת se mettent devant les noms masculins, tandis que la forme simple est réservée aux féminins ou à ceux qui sont considérés comme tels.

1	אחד (Hal. 446, 3.)	אחת (Hal. 598, 2.)
		אהת (Hal. 667, 1-2.)
		אהת̄ (N. Ḥ. 1.)
2	ת̄ני (Hal. 353, 4; Wr. 5.)	ת̄נתי (Hal. 598, 5.)
		ת̄תי (Hal. 667, 2.)
3	שלת̄ת (Hal. 50.)	ת̄לת̄
	ת̄לת̄ת (Hal. 3, 4.)	ת̄לת (Fr. LI-LV.)
4	ארבעת (Hal. 412, 2.)	ארבע (Hal. 148, 10.)
	ארבעתן (Os. XXXI, 1, 2.)	ארבען
5	(ח̄מסת)	ח̄מס (Hal. 152, 6-7, 8-9.)
6	סדת̄ת (Hal. 192, 1.)	סדת̄ (Hal. 192, 1; 256, 2.)
		סת̄ (Ḥ. G.)
7	(סבעת)	סבע (Hal. 199, 1.)
8	ת̄מנים (Hal. 51, 19.)	ת̄מן ? (Os. 1, 8.)
9	(תסעת)	(תסע)

10	עשרת (Hal. 125, 14-15.)	עשר (Hal. 152, 5.)
17		סבע ׀ עשר (Hal. 199, 1.)
20	עשרי	
	עשרנהן (Os. xxxi, 1-2.)	
30	ת̄לתי (Hal. 485, 3.)	
40	ארבעי (Hal. 48, 10; Ḥ. G. fin.)	
	ארבעהי (Hal. 199, 1.)	
50	(ח̄מסי)	
60	סדת̄י (Hal. 352, 3.)	
70	סבעי (Hal. 3, 4.)	
80	ת̄מני (Hal. 412, 2, 3; 661, 2.)	
	ת̄המני (Hal. 384, 3.)	
	ת̄המנהי (Hal. 466.)	
90	(תסעי)	
100	מאת (Hal. 598, 4; 466.)	
	מאתם (Hal. 3, 4.)	
1000	אלף (Hal. 535, 1.)	
	אלפם (Hal. 49, 3, 4.)	
	אלפן (Hal. 526, 2.)	

Les formes variées que les noms de nombre présentent dans la table qui précède proviennent, en premier lieu, de l'addition des désinences ם et ן, qui s'attachent notoirement aux noms d'une autre classe. En second lieu, ces variantes sont dues à l'insertion du ה, qui s'emploie comme *mater lectionis* dans l'orthographe du dialecte minéen. Ce dialecte retranche

aussi le נ de תּ̄נתי et prononce תּ̄תי, à ce qu'il paraît, avec redoublement du ת, absolument comme en hébreu שְׁתַּיִם pour שְׁנְתַּיִם. La prononciation את̄ה pour אחת paraît propre au dialecte ḥaḍramotite; la fluctuation entre אחת et אהת se fait déjà observer dans le sabéen commun; de même entre שלת̄, ת̄לת̄, ת̆לת (תלת); enfin סדת̄ s'est contracté en סת̄ dans l'inscription de Ḥiṣn-Ghourab, qui est probablement un des textes les moins anciens. Pour la formation des dizaines, on peut remarquer que l'apparition du yod sans nounnation est identique avec l'usage assyrien et ne se reproduit dans aucune autre langue sémitique; naturellement le נ revient quand le mot est prolongé par une terminaison quelconque, par exemple : ארבעתן | ועשרנהן | אצלמן (Os. xxxi, 1) « ces vingt-quatre images. »

Nous avons peu d'exemples de noms de nombre dérivés. Les nombres radicaux servent aussi de noms de nombre ordinaux, par exemple : ביום | ת̄מנים « le huitième jour. » Dans les nombres composés, on ajoute un ל au premier numéral, par exemple : ד̄לת̄לת̄ת | וסבעי | וח̄מס | מאתם (Hal. 3, 4) « de (l'an) 573; » ד̄לארבעי | וסת̄ | מאתם | ח̄רפתם « de l'an 640. » En fait de numéraux multiplicatifs je n'ai rencontré que כלתי, qui me paraît signifier « deux paires, » dans כלתי צחפתי[1] (Hal. 375, 2) « deux paires de planches? » écrit défectivement au lieu de כלאתי, qui rappelle l'éthiopien ክልኤ (tigré ክልኤት) « deux, tous deux »

[1] Le texte imprimé porte fautivement [illegible].

et l'hébreu כִּלְאַיִם. Parmi les fractions, on constate שׁולת (Hal. 200, 2) «un tiers,» en conformité avec l'arabe ثُلْث «un tiers,» رُبْع «un quart,» forme propre à dénoter les fractions dans la plupart des langues sémitiques. Arrêtons-nous à la circonlocution suivante : תתי | יד | עשר (Hal. 667, 2), qui paraît signifier «deux parties de dix,» car le mot יד, proprement «main,» indique aussi «part, portion;» cette locution prouve d'une manière certaine que les Sabéens employaient le système décimal dans les mesures de longueur, sur lesquelles je reviendrai.

Comme toutes les nations civilisées de l'antiquité, les Sabéens faisaient usage de chiffres, mais leur système de notation diffère de celui des autres peuples sémitiques. Les chiffres sont toujours mis entre deux échelles, ‖ ‖, qui dépassent les autres caractères afin qu'on ne les confonde pas avec les lettres 8, Ħ. Le tableau qui suit donne les chiffres que j'ai pu trouver dans mon recueil; par analogie, on est à même de rétablir ceux qui manquent :

1	‖I‖	11	‖Io‖, etc.
2	‖II‖ (Hal. 154, 8.)	12	‖□o‖
3	‖III‖ (Hal. 151, 9.)	15	‖Чo‖ (Hal. 192, 3.)
4	‖IIII‖	17	‖ΠЧo‖ (Hal. 199, 1; 478, 12-13.)
5	‖Ч‖		
6	‖IЧ‖	18	‖ΠIЧo‖ (Hal. 208, 4.)
7	‖IIЧ‖ ou ‖ΠЧ‖, etc.	20	‖oo‖
10	‖o‖ (Hal. 453, 2.)	22	‖Πoo‖ (Hal. 478, 10.)

25	▮𐩭𐩲𐩲▮ (Hal. 196, 10-11.)	60	▮𐩲ᒣ▮ (Hal. 352, 3.)
30	▮𐩲𐩲𐩲▮ (Hal. 188, 3; 459, 2.)	63	▮𐩽𐩽𐩽𐩲ᒣ▮ (Hal. 151, 10.)
		100	▮𐩣▮, ▮𐩽▮ (Hal. 412, 2, 3.)
40	▮𐩲𐩲𐩲𐩲▮ (Hal. 400.)	300	▮𐩽𐩽𐩽▮ (Hal. 150, 8.)
47	▮Π𐩭𐩲𐩲𐩲▮ (Hal. 199, 1.)	1000	▮𐩱▮
50	▮ᒣ▮ (Hal. 150.)	4000	▮𐩱𐩱𐩱𐩱▮

Un coup d'œil jeté sur ces chiffres fait acquérir la certitude que le système de notation sabéen procède du même principe qui sert de base à la notation romaine, c'est-à-dire que les grands nombres sont indiqués, autant que possible, par les lettres initiales du terme qui les exprime dans la langue vivante; ainsi 𐩭, ח̄, initial du numéral 𐩪𐩣𐩭, ח̄מש, cinq, pour 5; la lettre 𐩲, ע, qui commence le mot 𐩧𐩦𐩲, עשר, dix pour 10; de même 𐩣, מ, première lettre de 𐩩𐩱𐩣, מאת, cent, pour 100, et enfin 𐩱, א, initiale du nombre 𐩰𐩡𐩱, אלף, mille, pour 1000; c'est ce qui m'a tout d'abord aidé à déterminer la valeur de ces chiffres, et la détermination a été depuis pleinement confirmée par quelques passages dans lesquels les chiffres sont précédés par des noms de nombre écrits en toutes lettres; ces passages sont les suivants: ▮Π𐩭𐩲▮, סבע | עשר | אמה (Hal. 199, 1), 17 aunes; ▮Π𐩭𐩲𐩲𐩲𐩲▮, סבע | וארבעהי | אמה (*id.*), 47 aunes; ▮𐩲ᒣ▮, סרת̄י שוחט (Hal. 352, 3), soixante pieds[1]; ▮𐩲8·𐩣▮, ת̄המנהי | ומאת··· (Hal. 466, 2-3),

[1] Ces chiffres se restituent ainsi : ▮𐩲8ᒣ𐩣▮; le 8 remplace 𐩲𐩲.

180 ..... Le chiffre 𐩱 pour 1000 se trouve souvent répété dans l'inscription du monolithe de Ṣirwâḥ, qui m'a été enlevée par les Arabes, mais je n'en ai pas trouvé d'exemple dans les autres inscriptions, où ce nombre paraît être indiqué par ▮|▮, signe qui représente évidemment le chiffre 1 agrandi pour caractériser le nombre mille comme une très-grande unité. Quant au chiffre 𐩾, pour 50, il est visiblement la moitié de 𐩣, qui rend le nombre cent. Ainsi qu'on a pu s'en convaincre, le système de notation sabéen porte un cachet évidemment national, qui n'a pas même passé chez les Éthiopiens, malgré l'identité de l'écriture des deux peuples.

En ce qui concerne les poids et mesures ou les monnaies qui avaient cours chez les Sabéens, nos inscriptions fournissent quelques données précieuses mais insuffisantes que je signale à l'attention du lecteur. L'unité de mesure semble avoir été chez les Sabéens, comme chez les autres peuples sémitiques, la coudée, אמה (pl. אמת), l'hébreu אַמָּה, pl. אַמּוֹת. On lit סבע | עשר | אמה (Hal. 199, 1), 17 coudées; סבע | וארבעי | אמה (*id.*), 47 coudées; סרת̄ | אמה (Hal. 256, 2), 6 coudées; שולת̄ | אמה (Hal. 200, 2); un tiers de coudée; ח̄מס | אמה (Hal. 413, 1; 417, 2), cinq coudées. Parmi les divisions de la coudée figure le doigt, אצבע, qui est deux fois mentionné dans nos textes : אחת | אצבעם (Hal. 667, 1-2), un doigt; ח̄מני | אצבע (*id.* 661, 2), huit doigts. Puis vient le קב, *qab*, qui, chez les Juifs, était une mesure de capacité. Ce fait res-

sort du passage suivant : מנ]פק | אמת | וחׄמס | קבם] (Hal. 215, 2), une demi-coudée et cinq *qab*. Le pied semble avoir été désigné par le mot שחט (=شاحط, pl. int. שוחט), de شحط «recessit :» סרתׄי | שוחט (Hal. 352, 3), soixante pieds (?). Une subdivision du pied est le טׄבר (pl. int. אטׄבר), représentant apparemment le mot ظفر, צפרן «ongle,» pour indiquer sans doute le pouce. Le passage dans lequel cette mesure est mentionnée porte סבע | וארבעהי | אטׄברם (Hal. 199, 1), 47 pouces.

Parmi les poids en usage chez les Sabéens, un seul nom peut être reconnu avec quelque vraisemblance, c'est רב, qui paraît avoir servi pour peser surtout les métaux précieux. Bar. XLIII, 2,3 semble se rapporter à une somme d'argent dépensée par certains personnages pour la construction d'un édifice public qui montait à תׄהמנהי | ומאת | רב. « 180 *roubb.* » Hal. 148, 7 fait aussi mention du רב comme d'un poids, on y lit : פרע | מתבנטין | מקרחם | רׄרב ||ꟾ| « il a voué (propr. élevé = הֵרִים) au dieu Moutbannathiân un puisoir (مِقْدَح) de 60 roubb. » Une espèce de monnaie courante est peut-être désignée par le nom de סלע, pl. int. אסלע[ם]; ainsi Hal. 152, 8-9 fait mention de חׄמס | אסלעם « cinq selà. » Le mot סלע signifie « rocher, pierre, » et désigne, dans les écrits rabbiniques, le poids d'une demi-drachme ou *zouza*, זוזא. D'autres noms, qui ont l'air d'appartenir à la catégorie des poids et mesures, sont d'une nature encore plus problématique; ce sont : 1° le אול, qui

se rencontre dans la phrase באחת | אזלם (Hal. 598, 2) «pour une *azl*m;» 2° le תפר(ם), qui se trouve dans trois passages : תפרם | ממר (Hal. 148, 8-9), תפרם | מאתם (*id.* 154, 18) «cent *taoufid*m,» תמרן | תפרם (*id.* 151, 10) «des dattes soixante-trois *taoufid*m», et enfin 3° le חיאלי, dont il est fait mention deux fois dans la même inscription : חמס | חיאלים (Hal. 152, 6,7) «cinq *ḥaïâlay*m,» et עשר | חיאלים (*id.* 152, 5) «dix *ḥaïâlay*m.»

Nous réunissons les mots qui paraissent indiquer des poids et des mesures :

1. אמה «coudée»
2. אצבע[ם] «doigt»
3. קב[ם] «qab»
4. שחט (pl. int. שוחט) «pied?»
5. טבר (pl. int. אטברם) «ongle, pouce?»
6. רב
7. סלע (pl. int. אסלעם)
8. אזל[ם]
9. תפר[ם]
10. חיאלי[ם][1]

Nous allons aborder la question de la chronologie en usage chez les peuples de Saba. Nos textes jettent sur ce problème obscur un jour tout nouveau, qui doit servir à nous éclairer pour des recherches ultérieures. Le commencement de l'année sabéenne tombait, à ce qu'il paraît, vers l'équinoxe de l'automne, car le mot חרף, qui désigne l'année, signifie

[1] On pourra peut-être ajouter à cette liste le terme אר qui suit le nom de nombre שלתת (Hal. 50; Fr. 9), et qui paraît désigner une mesure de longueur comprenant plusieurs אמת ou coudées. Je crois aussi reconnaître une nouvelle unité de poids dans l'expression ברם (Os. 1, 8). Voir ma traduction de ce texte. (Note de 1873.)

proprement automne, c'est-à-dire la saison des pluies en opposition avec l'autre moitié de l'année appelée רת̄אן, de la racine רת̄א = רשא « germer, produire des plantes, » dans laquelle la terre se couvre de végétation. Les mois étaient lunaires, comme on peut le conclure du nom ורח̄ « mois, » qui signifie proprement « lune ; » les Sabéens doivent, en conséquence, avoir employé des intercalations de mois et de jours, à l'effet de faire concorder l'année lunaire avec l'année solaire, qui règle les saisons. Voici les noms de dix mois que j'ai trouvés dans les textes épigraphiques.

[ורח̄ | ד̄]ח̄רף (Hal. 3, 4)	[ורח̄ | ד̄]חצ̄ר (H. 188, 7)
[ורח̄ | ד̄]חלתן (Ḥ. G. fin)	[ורח̄] | עבר | נגות (id. 5)
[ורח̄ | ד̄]פרע | בנים (H. 51, 19, 20)	[ורח̄ | ד̄]סלאם (id. 152, 15)
[ורח̄ | ד]אבחי (id. 51, 10, 11)	[ורח̄ | ד̄]ח̄לעת̄ (id. 16)
[ורח̄ | ד̄]פלסם (id. 48, 11, 13)	ד̄מחט̄ר | קדמתם (id. 149, 14)

Nous n'essayerons pas d'assigner une époque précise à chacun de ces mois ; cependant quelques remarques sur ce sujet ne seront pas déplacées : le mois ח̄רף, ainsi que son nom l'indique, tombait en automne et était probablement le premier mois de l'année ; le mois חצ̄ר « verdoyant » paraît avoir été le mois après la cessation des pluies, le nom חצ̄ר rappelle celui du mois חזיראן des Syriens, qui répond au סִיוָן du calendrier juif. L'expression ד̄מחט̄ר קדמתם signifie sans aucun doute « de la première

moisson, » מחט̄ר dérive de חט̄ר=חצר, araméen « moissonner; » or la première moisson se fait dans le Wâdi-Saba au mois de mars; de la forme de ce nom on peut conclure qu'il y avait aussi un autre mois qui portait à peu près le nom ד̄מחט̄רם | ת̄ניתם « mois de la seconde moisson, » celle-ci ayant lieu environ trois mois plus tard. Le nom du mois ד̄פרע | בנים signifie probablement « élévation de construction, » il rappelle par sa forme le mois éthiopien ጥቅምት, notre octobre, qui dérive de ጠቀመ « construire, bâtir. » Les mois ד̄אבהי et ד̄חלעת̄ paraissent d'origine mythologique; ד̄אבהי signifie « des pères » et rappelle le mois אב des Hébreux, peut-être était-il consacré aux mânes. L'autre nom ח̄לעת̄ semble composé de ח̄ל « force, » et de עת̄, abrégé du nom divin עת̄תר, l'Astarté des Sémites du nord; le mois hébreu et phénicien בל paraît aussi cacher le nom divin בעל. Cette circonstance n'a rien d'extraordinaire chez un peuple comme les Sabéens, qui avaient l'habitude d'appeler certains jours d'après des personnages célèbres, révérés peut-être comme demi-dieux; en voici quelques exemples :

יום | הע | חרמתם (Hal. 50, 1, 2) « Le jour de Ha^{c} Ḥarmat^{m}? »

ביום | נף (Ab. 1, 5) « Au jour de Naouf. »

ביומה | ית̄עאל | רים | ובנס | תבעכרב | מלכי | מען (Hal. 485, 5) « Au jour de Iṭ^{c}aêl Riyâm et son fils Tobba^{c}-Karib, rois des Minéens. »

ביום | מראסם | וקהאל | ית̄ע | ובנס | אליפע | ישר | מלך | מען etc. (Hal. 504, 3, 4) « Au jour de leurs maîtres

Waqhael le Sauveur et son fils Eliafa le Juste, rois de Meʿîn, etc.»

ותראל | ידמרמלך | יום (Hal. 145, 6, 7; 146, 6, 7; 148, 12, 13) «Au jour de Idhmarmalik et de Watrael.»

ובעתתר | ידמרמלך | ביום (Hal. 153, 8, 9) «Au jour de Idhmarmalik et de Baʿṭtar.»

ויתעאל | אבידע | ביום (Hal. 209, 2) «Au jour d'Abyadaʿ et d'Iṭaêl.»

ביומה | יתעאל | צדק | ובנס | וקהאל | יתע | מלכי | מענם | (Hal. 522, 2) «Au jour d'Iṭaêl le Juste et de son fils Waqhaêl le sauveur, rois de Meʿîn.»

Au sujet des ères, ce qui frappe tout d'abord c'est que, contrairement à l'usage adopté par les Sémites du nord, les textes sabéens ne datent jamais du règne de tel ou tel roi. Il y a deux modes différents pour fixer les dates. Le premier procédé, celui qui est le plus récent, se rapporte à une époque antérieure qui, par suite de quelque événement mémorable, est devenue le commencement d'une ère nouvelle. On ne connaît jusqu'à présent que deux inscriptions portant trace d'une ère. L'inscription n° 3 de mon recueil, laquelle se trouve aussi chez Fresnel sous le même numéro, porte la phrase ... תלתת | וסבעי | וחמס | מאתם | חיו « 573 Ḥayw. » L'opinion émise par Fresnel, que le mot חיו, qu'il traduit « vivez, » a été ajouté seulement pour ne pas terminer la phrase par le mot מאתם « cent, » qui ressemble au verbe מת « mourir, » est trop fantastique pour qu'on puisse s'y arrêter; la seule chose sûre, c'est que חיו, écrit aussi חיום, est un nom sabéen très-fréquent; ce

nom est, à ce qu'il paraît, celui du graveur. Le commencement de cette ère peut être fixé approximativement vers l'an 115 avant Jésus-Christ. Cette date résulte de l'inscription de Ḥiṣn Ghourâb, qui est de l'an 640 (ארבעי | וסת̄ | מאתם | ח̄רפתם), et qui est l'œuvre d'un prince échappé aux Éthiopiens après leur victoire sur le dernier roi himyarite (voyez plus loin l'interprétation de ce texte); or comme cet événement, d'après les meilleures chronologies, eut lieu en 525 après Jésus-Christ, il est clair que l'ère en question ne peut pas dépasser l'an 115 avant Jésus-Christ. A cette époque l'empire sabéen était encore dans toute sa puissance, car un peuple ne prend pas d'ordinaire un événement néfaste pour point de départ de sa chronologie. Un siècle plus tard, la renommée des grandes richesses accumulées par les Sabéens s'était répandue jusqu'à Rome, au point de tenter la cupidité d'Auguste.

Le procédé le plus généralement adopté est d'autant plus intéressant qu'il ne se retrouve pas chez les autres peuples sémitiques, à l'exception des Assyriens, et il prouve une organisation politique autrement puissante et stable que celle des peuples syro-arabes[1]. Les Sabéens, comme les Assyro-Babyloniens, faisaient usage d'éponymes, c'est-à-dire que les années étaient nommées d'après certains personnages célèbres, probablement des rois et des gou-

[1] Toutefois, l'usage de dater des années des archontes ou suffètes se retrouve chez les Carthaginois et dans leurs colonies, à Marseille, à Malte et en Sardaigne.

verneurs. On voit que, pour désigner les années, les Sabéens employaient le même système que pour indiquer les jours remarquables. Nos connaissances historiques sont tellement imparfaites que ces sortes de dates sont pour nous lettre close; mais il est possible qu'avec des fouilles dans les grandes ruines du Yémen, on découvre des tablettes éponymiques pareilles à celles de l'Assyrie. Pour le moment il suffit de constater ce procédé par les passages suivants, extraits des textes épigraphiques.

1° בחרף | עמכרב | בן | סמהכרב | בן | חתפרם (Os. I, 9-11) « L'année de ʿAmmikarib, fils de Samhikarib, fils de Ḥa't-far^{m}. »

2° בחרף | סמהכרב | בן | תבעכרב | בן | פצחם (Os. X, 4, 5) « Dans l'année de Samhikarib, fils de Tobbaʿkarib, fils de Faḍḥ^{m}. »

3° בחרף | ודדאל | בן | יקהמלך | כבר | חלל (Os. XIII, 12, 13) « Dans l'année de Waddàdêl, fils de Yaqaḥmalik Kebir Khalîl (ou le grand, le bien-aimé). »

4° בחרף | סמהכרב | בן | תבעכרב | בן | חדמת (Os. XIV, 5, 6) « Dans l'année de Samhikarib, fils de Tobbaʿkarib, fils de Ḥadhmat. »

5° ·······בן | והבאל | יחת | מלך | סבא (Os. XXXII, 3) « . . . fils de Wahbêl Yaḥat, roi de Saba. »

6° [בחרף] | נבטאל | בן | עמאמר (Os. XXVI, 9-10) « Dans l'année de Nabthaêl fils d'ʿAmamir. »

7° דחרף | ···כרב | בן | נשאכריב | בן | פצחם (Hal. 48, 12, 13) « De l'année de . . . . . Karib, fils de Nischakourayb, fils de Faḍḥ^{m}. »

8° דחרף | בעתתר | בן | חדמת (Hal. 51, 10, 11) « De l'année de Baʿṭṭar, fils de Ḥadhmat. »

9° דחרף ׀ נשאכרב ׀ בן ׀ כבר ׀ חלל (Hal. 51, 19,20) « De l'année de Nischakarib, fils de Kabir Khalil. »

10° בחרף ׀ סמהעלי ׀ בן ׀ אלשרח ׀ בן ׀ סמהעלי (Ab. 1, 5-7) « Dans l'année de Sambiʿali, fils de Elascharḥ, fils de Sambiʿali. »

Disons-le encore une fois, ces dates sont de vrais éponymes et ne se rapportent nécessairement pas au roi régnant, comme le prouve clairement l'inscription d'Abyan, qui fut gravée sous le règne de תבע שרחבאל et qui n'en est pas moins datée de l'année de Sambiʿali II[1].

[1] Le fait des éponymes sabéens a été déjà signalé par M. Fr. Lenormant dans un travail antérieur à mon retour du Yémen.

(La fin à un prochain numéro.)

BIBLIOGRAPHIE OTTOMANE

OU

NOTICE DES LIVRES TURCS

IMPRIMÉS À CONSTANTINOPLE,

DURANT LES ANNÉES 1288 ET 1289 DE L'HÉGIRE,

PAR M. BELIN,

CONSUL GÉNÉRAL, MEMBRE CORRESPONDANT DE L'ÉCOLE SPÉCIALE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

La notice bibliographique que nous offrons aujourd'hui aux amateurs de la littérature orientale est la *quatrième* de la série dont nous avons entrepris, depuis plusieurs années, la publication successive. La périodicité biennale de notre *Bibliographie ottomane* a permis, nous l'espérons, d'apprécier la nature et l'importance du mouvement littéraire dans la capitale de la Turquie, et l'on a pu constater ainsi les progrès obtenus tant dans le nombre que dans le choix des ouvrages livrés chaque année au public. On a pu remarquer également qu'un certain groupe d'hommes, trop peu nombreux encore, mais parmi lesquels figurent telles notabilités con-

sidérables surtout par leur zèle et leur savoir, se sont imposé la noble tâche de répandre l'instruction parmi le peuple, de cultiver son esprit, de lui former le goût, et en même temps, sous l'inspiration d'un sentiment tout patriotique, de dépouiller l'idiome actuel des vaines parures empruntées à l'étranger pour lui rendre, dans l'expression comme dans la forme, un caractère plus particulier, plus national. Ces généreux efforts ont trouvé des imitateurs, et la présente notice, comprenant les livres publiés à Constantinople durant les années 1288 et 1289 de l'hégire (du 22 mars 1871 au 27 février 1873), se fait remarquer non moins par les choix faits dans la littérature orientale elle-même que par les emprunts faits à l'Occident.

Comme d'usage, les livres sortis des presses de l'Imprimerie impériale sont de deux catégories : l'une destinée au commerce, l'autre aux écoles du Gouvernement.

Pour l'année 1288, la première catégorie a fourni 46,590 volumes; la seconde, 74,000; soit en tout : 120,590 volumes.

Pour 1289, le chiffre des volumes de la première catégorie a été de 50,880; celui de la seconde, de 45,000; soit en tout : 95,980.

Constantinople, le 12 mars 1873.

1287.

1. الجام العوام «Le frein du peuple,» ouvrage dogmatique, composé par Imam Mohammed elgha-

zâli, afin de démontrer la vraie doctrine traditionnelle, les points qui s'en écartent ou qui sont altérés; tout arabe; 91 pages, in-12; imprimerie du *Mouhib*; prix : 4 piastres.

Ce traité se compose de trois chapitres : chap. Ier, Démonstration de la véritable doctrine des anciens; chap. II, Preuves de la vérité de cette doctrine et du caractère d'innovation de tout ce qui y est contraire; chap. III, Fragments divers et utiles sur ce sujet.

2. احكام عدليه «Code civil,» IIIe livre; *de la caution*, comprenant une préface, technologie et trois chapitres : bases et conditions de la caution; ses divers modes; libération de la caution; art. 612 à 672; 15 pages, grand in-8°; Imprimerie impériale, rébi ewel 1287; prix : 3 piastres.

Ce fascicule (*medjellè*) est signé par Djevdet pacha, président de l'Ahkiâmi-adlïè, deux membres de la même cour, deux conseillers d'État et un membre de la commission. (Voyez notre précédente Notice, année 1287, n° 1.)

1288.

1. THÉOLOGIE, SCIENCES RELIGIEUSES, LÉGISLATION.

3. احكام عدليه «Code civil,» IVe livre : *De la cession* (*havâlè*, assignation de payement sur un tiers), comprenant : préface, technologie et deux chapitres : bases et conditions de la cession; dispositions judiciaires y relatives; art. 673 à 700; p. 1 à 7 inclusivement.

Id. Ve livre : *Du gage* (*réhin*), comprenant préam-

bule, technologie et quatre chapitres : remise du gage; de celui qui donne le gage et de celui qui le reçoit; de la chose donnée en gage; dispositions judiciaires concernant le gage; art. 701 à 761; pages 1 à 12 inclusivement, grand in-8°; Imprimerie impériale, moharrem 1288; les deux livres réunis en un; prix : 5 piastres.

Mêmes signatures qu'au troisième livre.

4. احكام عدليه «Code civil,» VIe livre : *Du dépôt* (*védi'a*), comprenant : préambule, technologie et cinq chapitres : base et conditions du dépôt; dispositions judiciaires relatives au dépôt; conditions de la remise du dépôt; motifs nécessitant la garantie du dépôt; dispositions concernant le déposant et le dépositaire; 18 pages grand in-8°; Imprimerie impériale, djemazi ewel 1288; prix : 5 piastres.

Ce livre paraît avoir été refondu et par suite annulé; en effet, quoiqu'il commence à l'art. 762 et finisse à l'art. 839, le livre suivant commence aussi au même art. 762, pour finir à l'art. 840.

Une traduction des codes ottomans a été faite, en grec, par M. Nicolaïdis, et en bulgare, par M. Arnaoudoff.

5. ترکیب بند «Recueil de poésies spirituelles,» composées l'année précédente et publiées par Aïetoullah beï efendi, *mouavin* (auditeur) au Conseil d'État.

6. تفسیر شریف «Commentaire du Coran,» par Osman efendi, ancien mufti de la grande maîtrise de l'artillerie, commençant à «la grande nouvelle»

(chap. LXXVIII), et finissant à la sourate Tabbat, dite aussi Abou-Lahab (chap. CXI).

Rédigé d'abord en arabe, ce livre a été ensuite traduit en turc par l'auteur; prix, le volume arabe : 15 piastres; la version turque, 25.

7. ثمرات الفواد فى المبدا والمعاد « Les fruits du cœur sur le principe et la fin; » ouvrage de philosophie et d'histoire religieuse en cinq chapitres, écrit en 1034 de l'hégire, par Sâri Abdullah, reïsul-kuttâb, et l'un des savants les plus distingués du Roum; édition publiée d'après un manuscrit corrigé par l'auteur; 311 pages; Imprimerie impériale; prix : relié, 25 piastres.

Chap. 1er : De la création d'Adam et des êtres animés; chap. II : Du principe de l'amour, de la pureté du cœur, du *djezb;* chap. III : Du *soulouk,* des *tâlib* et du *taryq;* chap. IV : Des dangers du monde, exhortation pour entrer dans les voies de Dieu; chap. V : De la *chaîne* des différentes congrégations religieuses; des naqchbendïè, des khalvetïè; biographie des *saints;* conseils, etc.; le tout entremêlé de citations et de morceaux choisis, empruntés aux principaux maîtres de la littérature persane.

L'auteur de ce livre était l'un des savants les plus distingués de son temps; il a écrit un commentaire remar uable du *Mesnévi,* ainsi que les livres suivants : *Nacihatul mulouk, Dèrè vè djevhèrè, Destourul-inchâ, Mirâatul esfiâ, Meslekul-ouschaq,* traitant des doctrines et des saints du soufisme; il a encore écrit divers traités sur d'autres sujets, et a donné une nouvelle édition corrigée des *Futouhâti-mekkïè.* Il mourut en sefer 1071 (1660); sa biographie se trouve en tête du premier volume de son commentaire du *Mesnévi.*

8. در الصكوك « La perle des actes (judiciaires); »

choix de *hudjets* et titres judiciaires divers, dressés par les câdis les plus célèbres. Imprimerie impériale; prix : 80 piastres.

Cf. Bianchi, *Bibliographie ottomane*, n° 123.

9. سورة الواقعة تفسيرى « Commentaire de la sourate de l'événement, » ou du jugement dernier; le LVIe chapitre du Coran; prix : 5 piastres.

10. مثنوى معنوى « Le *Mesnévi* de Djâmi; » texte; Imprimerie impériale; prix : 15 piastres.

11. مثنوى شريف شرح « Commentaire du *Mesnévi*, » par le reïsul-kuttâb Sâri Abdullah efendi; cinq volumes; Imprimerie impériale; prix : 150 piastres.

Cf. ci-dessus, n° 7.

12. مجمع الاصول « Recueil des principes, » traité de jurisprudence, avec commentaire. Imprimerie impériale; prix : 24 piastres.

13. مجمع نوح « Recueil de Nouh, » ou mieux de ses traités sur des questions religieuses; lithographie d'Es'ad efendi; 517 p. grand in-8°; prix : 38 piastres.

14. مرقاة ترجمه سى Version turque du *Mirqât ulouçoul ila ilmelouçoul*, de Molla Khosrou; traité arabe des principes de la science religieuse, par Osman ibn Moustafa elgueliboulі, elistambouli : texte arabe surligné, traduit et commenté; Imprimerie impériale; 326 pages, in-8°; prix : 20 piastres.

15. ميزان الموازن فى امر الدين « Le criterium du critique en fait de religion, » traité de discussion

religieuse, en persan, par Mirza Nedjef Ali, secrétaire de l'ambassade persane à Constantinople; Imprimerie impériale; prix : 23 piastres.

16. نظم الفوائد كتابى « L'arrangement des choses utiles, » commentaire de l'*Aqâïd* de Djâmi, par Cheïkh-Zadè; Imprimerie impériale; prix : 5 piastres et demie.

17. ولايتنامه « Traité de la sainteté, » par Hazreti Khounkiâr Hadji Bektâch véli elkhouraçâni; exposé des vérités de la foi musulmane. Avant-propos et neuf chapitres : degrés de l'élévation successive de l'homme vers Dieu; *taryqat* (la vie religieuse); *ma'rifet* (connaissance de Dieu); *haqyqat* (la vraie connaissance) et ses divers degrés; *tevhid* (unité de Dieu); de Satan et de ses œuvres; de l'unité des sciences; de la création d'Adam, de l'homme; 80 pages in-12; imprimerie de Tatios; prix : 5 piastres.

2. LITTÉRATURE, MORALE, POÉSIE.

18. اتالر سوزى « Paroles des anciens, » ou *zuroubi-emçâli osmânïè* « proverbes ottomans; » recueil de proverbes ou locutions proverbiales turques, réuni et édité par S. E. Ahmed Véfyq efendi, ancien ministre de l'instruction publique; Imprimerie impériale; 168 pages in-12; prix : 10 piastres.

Ce recueil, classé selon l'ordre alphabétique, contient plus de 5,000 proverbes ou locutions proverbiales; il est suivi du *Micromégas* de Voltaire, traduit en turc par le même savant; 31 pages, avec introduction de l'éminent traducteur.

Cette dernière partie ne se trouve pas jointe à toute l'édition des proverbes.

19. الف ليله وليله «Les mille et une nuits,» traduit de l'arabe en turc; imprimerie des Arts-et-Métiers; relié à la franque : 120 piastres; à certains exemplaires se trouve jointe l'*Histoire de Hâtem-Taï;* prix : 130 piastres.

Une édition de ce livre a été publiée, en 1286, à l'imprimerie du *Djéridèï-havâdis :* 10 piastres le volume. (Cf. sur le *Dâçitâni Hâtem tâïi*, Hammer, *Journ. asiat.* mars 1843, n° 172.)

20. بوستان شيخ سعدى «Bostan de Cheïkh Sadi;» Imprimerie impériale; 158 pages; prix : 12 piastres.

Édition revue avec soin, d'après une copie choisie par le commentateur lui-même. En tête du volume se trouve l'article du *Kechfuz-zunoun* relatif au Bostan et fournissant les renseignements suivants : «Ce livre, rédigé par Sadi, mort en 691, a été l'objet des études de plusieurs commentateurs, parmi lesquels on peut citer Cheikh Moustafa ibn Chaaban, surnommé *Essurouri,* mort en 969, commentaire persan; Mevlana Chem'y, Mevlana Soudi elbosnavi, tous deux morts vers l'an 1000; ce dernier commentateur est le meilleur de tous; enfin, Elhavâli elboursavi, mort en 1017.»

21. ديوان «Recueil de poésies,» de feu Noman Mâhir beï efendi, ancien ministre de l'evcaf; édition correcte; Imprimerie impériale; prix : 10 piastres.

22. سودى شرح بوستان «Commentaire du Bostan, par Soudi.» Imprimerie impériale; format oblong; 2 volumes, précédés chacun d'un index; le premier, de 604 pages, terminé en sefer 1288; le

second, de 402 pages, terminé durant le cours de la même année; prix : broché, 43 piastres; relié, 45; à la franque, 56 piastres.

En tête du premier volume se trouve cette notice biographique, tirée du *Zeïl ul-Chaqâïq* : « Mevlana Soudi elbosnavi, après avoir acquis un grand renom dans les lettres et dans les sciences religieuses, s'était contenté d'une modique pension de retraite; mais, rappelé à la vie active, il fut nommé professeur des pages (*ghilmân*) du sultan, à Ibrahim pacha saraï; il mourut dans l'exercice de ses fonctions vers l'an 1000 de l'hégire; il est auteur d'un commentaire du *Mesnévi* et d'une version de la *Kâfîè* et de la *Châfîè*. »

23. شرح نطق حیدری « Commentaire du *Noutqy-haïdèri*, » par Moustafa Vehbi efendi, membre de l'instruction publique; Imprimerie impériale; prix : 7 piastres.

24. کلبهٔ هندی « La chaumière indienne, » de Bernardin de Saint-Pierre, traduite en turc, sans nom d'auteur; prix : 2 piastres et demie.

25. لە روین ده پالمیر « Les ruines de Palmyre, » de Volney, traduites en turc par un auteur anonyme; prix : 2 piastres.

26. مجموعه من نوادر الادبا واثار الظرفا « Recueil de morceaux choisis, » en vers et en prose, tirés des meilleurs auteurs ottomans; troisième fascicule; Imprimerie impériale; prix : 6 piastres.

Voyez notre Notice pour l'an 1287, n° 25.

27. مقامات حریری « Les séances de Harîri, » version turque du texte arabe, dédiée à S. M. le Sultan

par un savant contemporain; imprimée à Constantinople pour la première fois; Imprimerie impériale; Ier volume, prix : 30 piastres.

28. منتخبات آثار عثمانيه «*Selectæ* ottomans,» morceaux choisis de littérature en vers et en prose, tirés des meilleurs écrivains ottomans, savoir : Aâli pacha, Kiâmil pacha, Sâmi pacha, Nevrès pacha, Safvet pacha, Ethem pacha, Kemâl pacha, Djevdet pacha; et parmi les anciens : Veïci, Nerguèci, Qara tchelebi-zâdè, Moustafa hâdjib, Aâcim, Aâli tchelebi, Pir-zâdè sâhib, Na'îma, Mehemmed Sa'ad-eddîn; poëtes : Bâqy, Râghib, Rouhi bagdâdi, Surouri, Féhim, Sâmi, Aïni, Fuzouli, Aârif pacha, Cheref, Fitnet, Es'ad Moukhlis pacha, Nef'i, Nédîm, Vehbi, etc.; prix : 30 piastres.

29. منظومهٔ منصور «Poésies de Mansour Niïazi efendi;» Imprimerie impériale; prix : 3 piastres et demie.

30. نصائح الاطفال «Conseils à la jeunesse,» recueil sommaire de conseils et de morale, pour la bonne éducation des enfants; à l'usage des écoles *ruchdïè*, par Emîn-Ïumni efendi; prix : 2 piastres et demie.

31. نوادر الآثار «Œuvres remarquables,» recueil de poésies des auteurs turcs, anciens et modernes; prix : 1 medjidiè d'argent.

Réimpression d'une édition épuisée, imprimée en Égypte.

3. HISTOIRE, BIOGRAPHIE.

32. تاريخ جودت « Histoire ottomane de Djevdet; » VIIe volume; Imprimerie impériale; 492 pages; prix : 45 piastres.

Ce volume traite des événements compris entre la fin de 1212 et 1219 (1797-1804), savoir : les préparatifs et le récit de l'expédition française en Égypte, la campagne de Syrie, les événements du Liban; la paix de la France avec l'Autriche; l'évacuation de l'Égypte, la paix avec la Turquie; le soulèvement ouahabite, les affaires de Servie, du Montenegro, etc.; p. 1 à 409.

Suit, p. 410 à 492, une série de pièces et de documents annexes, au nombre de 21.

33. تاريخ جودت « Histoire ottomane de Djevdet pacha; » VIIIe volume; Imprimerie impériale; 456 p.; prix : 45 piastres.

Ce volume contient le récit des événements accomplis entre la fin de l'année 1219 et 1223 (1804-1808), savoir : l'avénement de Napoléon Bonaparte à l'Empire, le nouveau partage de l'Allemagne, la coalition européenne contre la France; la nomination de Mohammed Ali pacha au gouvernement de l'Égypte, la destruction des Mamlouks, la guerre du Hedjaz, l'alliance russo-turque, les victoires de la France dans toute l'Europe, l'entrée des Français en Pologne, le passage des Dardanelles par l'escadre anglaise, les séditions militaires à Constantinople, la paix de Tilsitt, l'ambassade de Seïd Vahid efendi à Paris, la guerre d'Espagne; mort de Sultan Selim; avénement de Sultan Mahmoud II. Résumé, etc., p. 1-438; pièces et documents annexes, p. 439-456, au nombre de 10.

34. بيك ايكيوز يتمشده فرانسه ايله پروسيا محاربه سنك تاريخى « Histoire de la guerre franco-allemande

de 1870, » traduite en turc sur la version grecque de Leipzig par Ïanco Vatzidis, traducteur à la direction générale des douanes; grand in-8°; imprimerie voisine de la Sublime Porte; fascicules 1 à 5; 1er fascicule, 48 pages; prix : 1 bechlik d'argent.

Cet ouvrage est accompagné des portraits lithographiés avec le *fac-simile* de la signature des personnages ayant pris part à ces événements; l'ouvrage entier doit former douze fascicules.

35. تاريخ مجمل قوانين روما « Histoire abrégée des institutions de l'ancienne Rome, » par Vaça efendi, ancien membre de l'*ahkiâmi-adlïè*. Imprimerie de la *Société scientifique ottomane;* prix : 7 piastres.

Cet ouvrage a été publié, en une série d'articles, dans le journal turc *Haqâïqul-veqâï*. Le même auteur a publié aussi, dans le *Courrier d'Orient*, février 1872, une *Esquisse historique sur le Montenegro*, d'après les traditions de l'Albanie.

36. حكايهء طيار زاده « Histoire de Taïar-zâdè, » récit du Bataq-khânè sis à Fâzil pacha Saraï, du temps de Sultan Mourad ghâzi; prix : 3 piastres.

37. دفتر عاشقان وسير صادقان « Le livre des amants (divins), la biographie des justes, » par Gheïghousouz sultan, l'un des plus illustres hommes de Dieu; prix : 5 piastres.

38. ترجمهء روضة الاحباب « Version du verger des amis, » faite du persan, par Mahmoud Maghniçaoui Bikli-zâdè; 3 *maqced* « chapitres, » en quatre volumes; Imprimerie impériale; 2e édition; prix : les quatre volumes reliés en deux, 120 piastres; en quatre volumes : 130 piastres.

Histoire musulmane, depuis le commencement de la mission de Mahomet jusqu'à la fin de la dynastie des Abbacides, accompagnée du récit de l'affaire de Kerbelah.

Cet ouvrage, écrit en persan, à l'instigation de Mir Alichir Nevâïi, par Ataoullah Djemal eddin, est divisé en trois *maqced* « chapitres, » dont les deux premiers sont contenus dans les tomes I, II et III; le IVe, de 530 pages, traduit en 1112 de l'hégire, renferme l'histoire des douze imams, des Ommiades et des Abbacides. Une première édition de ce livre a été publiée sous Sultan Abdul Medjid et dédiée à ce prince.

39. شفيق نامه « Chronique de Mehemmed Chéfyq, » relation de la sédition dite « d'Andrinople, » arrivée en 1115, sous Sultan Moustafa II; prix : 20 piastres.

Livre très-élégamment écrit, racontant, en énigmes (*laghz*) et allusions (*mouamma*), la déposition de Sultan Moustafa et l'avénement d'Ahmed III; seconde édition, augmentée, sous ce titre, *Chéfyq nâmè cherhi*, d'un *riçalè* ou traité d'Ahmed ibn elhadj, expliquant les expressions métaphoriques et proverbiales contenues dans le premier ouvrage. (Cf. notre Notice pour l'an 1282 et aussi la *Biblioth. Silvestre de Sacy*, t. III, manuscrits, n° 355.)

40. طبرى تاريخى ترجمهسى « Version (turque) de la chronique de Tabari; » Imprimerie impériale; prix 130 piastres.

Cf. Hammer, *Journ. asiat.* août-septembre 1846, n° 221.

Feu Dubeux a publié, pour le *Comité des traductions*, un premier volume de cet ouvrage, avec traduction française; et plus tard, M. Kosegarten une version latine. M. Zotenberg a publié une nouvelle traduction française dont trois volumes ont paru.

41. كريد تاريخى « Histoire de Crète, » par Huceïn

Kiâmi beï; Ier volume; imprimé avec les beaux caractères de feu Moustafa Izzet efendi; prix : broché, 20 piastres; relié, 23.

Relation publiée, pour la première fois, de l'histoire ancienne et moderne de la Crète, accompagnée de carte et planches.

4. SCIENCES DIVERSES.

42. بدرقهء اطبا « Le guide des médecins, » par le docteur Huceïn efendi, inspecteur des études à l'école impériale de médecine; prix : relié, 28 piastres; broché, 23.

43. برازيليا سياحتنامهسى « Voyage au Brésil, » par Imam Abdurrahman baghdâdi, aumônier de l'escadre ottomane envoyée, il y a quelques années, à Basra, voie du Cap, et qui, dans le cours du voyage, toucha au Brésil; récit écrit d'abord par l'auteur en arabe; la version turque approuvée par le conseil supérieur de l'instruction publique; Imprimerie impériale; prix : 5 piastres.

44. پرمير قونسانس « Premières connaissances, » traité des matières enseignées aux enfants dans les écoles d'Europe, traduit en turc sous le titre de *ma'loumâti ibtidâïïè* « traité des connaissances élémentaires. »

45. جغرافيا « Traité de géographie, » par Halîm beï; Ier volume; Impr. impériale; prix : 35 piastres.

46. جغرافيا ترجمهسى « Version turque d'un traité français de géographie, » par Abdul-Halîm beï, auditeur au conseil d'État; Ier volume, grand in-8°,

deux parties : la première, de 307 pages; la seconde, de 303 pages; Impr. impériale; prix : 35 piastres.

47. سالنامه « Annuaire » pour l'année 1288; Imprimerie impériale; 255 pages; 26ᵉ année; prix : 10 piastres.

Cet annuaire, précédé d'un index, contient les chapitres suivants : calendrier comparé, arabe, grec et franc (vieux et nouveau style); heures du lever du soleil, de l'*asr* ou *ikindi* (trois heures après midi) et du coucher du soleil; concordance des années solaires et lunaires; latitude et longitude des principales villes de l'empire; événements généraux les plus célèbres; chronologie des sultans ottomans; bibliothèques de Constantinople; formules officielles de protocole; corrélation hiérarchique de la magistrature, de l'armée et de l'administration; hiérarchie judiciaire; maison du sultan (*mâbéïn*); conseil des ministres et conseil privé; conseil d'État; haute cour de justice; conseil supérieur de l'instruction publique; conseil de la guerre; conseil de l'amirauté, de la grande maîtrise de l'artillerie; cour des comptes; cour du contentieux, aux finances; cour d'appel; tribunal de commerce; conseil des douanes; conseil de la police; conseil de l'inspection des vacouf; conseil des travaux publics; conseil de préfecture; conseil sanitaire; municipalité; hiérarchie des bureaux de la Porte; fonctionnaires des diverses administrations; référendaire du divan impérial; chefs des bureaux de la Porte; chefs des bureaux de l'instruction publique; chefs du ministère de la guerre; chefs du ministère des finances; chefs de l'amirauté et de l'artillerie; chefs du trésor impérial (monnaie); ministère de la police; chefs des bureaux de la douane, de la préfecture, du *tidjâret* (ministère du commerce) et du domaine; fonctionnaires de la magistrature, de l'armée, des divers corps d'armée; état-major de l'artillerie; corps des officiers de la marine; école impériale militaire; écoles préparatoires de Constantinople et des provinces;

école impériale du génie; commissaires auprès des chemins de fer et des routes; école impériale de médecine et société impériale de médecine; école des arts-et-métiers; inspecteurs des écoles; académie (*dârul-funoun*); lycée impérial de Galata-seraï; école normale pour les deux sexes; école d'administration; école bureaucratique; école des ingénieurs; école normale primaire; écoles *ruchdïè* des deux sexes à Constantinople et ses environs; administration impériale des mines; écoles *ruchdïè* de Roumélie et d'Anatolie; conseil de la division de gendarmerie; agents des prisons; médecins consultants, par quartiers; pompiers; résidence des points centraux de police; administration des bateaux à vapeur du Bosphore; liste des gouverneurs généraux, inspecteurs et autres fonctionnaires des *vilâïet* ou préfectures; représentants à Constantinople des gouverneurs généraux; directeurs des douanes dans les provinces; tribunaux de commerce dans les provinces; manufactures relevant de la grande maîtrise de l'artillerie et de la liste civile; corps diplomatique et consulaire ottoman; corps diplomatique et consulaire étranger; chefs des cinq communautés religieuses : 1° grecque; métropolitains, évêques, résidence, juridiction; 2° arménienne (non unie); grades, évêques, moines, résidence, juridiction; 3° catholique (arménienne unie); résidence, *mourakkhaça*, moines; 4° grecque unie; titres, nom, grade, juridiction; 5° israélite; résidence, nom, juridiction; listes des divers journaux publiés à Constantinople; agents de l'administration des télégraphes; agents de la poste ottomane; tarif postal; nomenclature des préfectures, sous-préfectures et cantons de l'empire.

48. سهم الغيب « Le tirage de l'inconnu; » opuscule sur les horoscopes; version turque du *saint* imam Djafer Sâdyq; Imprimerie impériale; prix : 3 piastres.

49. فن اسپنچیاری « La science du pharmacien, »

par le docteur Huceïn efendi, professeur à l'école impériale de médecine; prix : relié, 23 piastres.

Cf. ci-dessus, n° 37.

50. معلومات نافعه « Connaissances utiles, » abrégé des sciences, par demandes et réponses, par Costantinidis efendi, membre du Conseil supérieur de l'instruction publique; imprimerie de l'École des arts-et-métiers; 40 pages; prix : 3 piastres.

5. LINGUISTIQUE.

51. حديقة الاعلال « Le jardin des mutations, » traité grammatical; Imprimerie impériale; prix : 5 piastres.

52. سيلكوتى على التصديقات « Commentaire de Silkiouti sur le *Tasdiqât*, » l'un des chapitres du *Chemsiètéïn* « les deux soleils, » ouvrage de rhétorique.

Voyez la notice de Hammer, sur une précédente édition de ce livre, *Journal asiatique*, août-septembre 1846, p. 255, et notre Notice pour l'année 1286, n° 5.

53. سئوال وجواب رسالهسى « Questions et réponses; » traité élémentaire de grammaire, par Ishaq efendi, réimpression; Imprimerie impériale; prix : 8 piastres.

Cf. notre Notice pour l'année 1283, LINGUISTIQUE.

54. مفتاح لسان « La clef du langage, » vocabulaire dressé en forme de *Tohfèï-Vehbi* « jardin des racines de Vehbi, » contenant les mots français les plus usités, le nom des jours de la semaine, des mois, des astres; les signes de convention pour lire

le français écrit en lettres turques, avec le terme français au-dessous, etc.; prix : 6 piastres.

Cf. notre Notice pour l'année 1281, LINGUISTIQUE.

1289.

1. THÉOLOGIE, SCIENCES RELIGIEUSES, LÉGISLATION.

1. احكام عدليه «Code civil,» VIe livre: *Des dépôts* dits *émânât*, «choses se trouvant auprès d'une personne, regardée, tenue comme sûre;» variété du *védi'a*, s'il ne lui est identique; point d'index; préambule, technologie; trois chapitres : dispositions judiciaires générales, touchant les *émânât;* conditions et garanties du dépôt (*védi'a*); du prêt (*'aâriè*); articles 762 à 832; p. 1 à 18, grand in-8°.

Id. VIIe livre : *Du don* (*hibè*); sans index; préambule; technologie; deux chapitres : base et réception (acceptation) du don; dispositions judiciaires relatives au don; articles 833 à 880; p. 1 à 10; Imprimerie impériale, sefer 1289; les deux livres en un; prix : 5 piastres.

Ce *medjellè* porte les mêmes signatures que le n° 2 de l'année 1287, ci-dessus.

2. احكام عدليه «Code civil,» VIIIe livre: *De l'attentat contre la propriété* (*ghasb*); technologie; chapitre 1er, deux paragraphes : de la détention arbitraire du bien d'autrui, ou possession de mauvaise foi; chapitre II, quatre paragraphes : de la perte (destruction ou dommage, *itlâf*) de la propriété; ar-

ticles 881 à 940; Imprimerie impériale, djemazi akher 1289; 18 pages, grand in-8°; prix : 5 piastres.

Une version française du *Code civil ottoman*, livre Ier, *De la vente*, a été publiée par M. Vitchen Servicen, licencié en droit de la Faculté de Paris; Constantinople, 1872; 88 pages in-8°. — Cette version, qui se recommande par son exactitude, est accompagnée de *références* au Code français.

Enfin, la collection générale des lois de l'empire, dont le premier volume vient de paraître, a été publiée par M. Aristarchi bey (Grégoire) sous ce titre : *Législation ottomane ou recueil de lois, règlements, ordonnances, traités, capitulations et autres documents officiels de l'Empire ottoman;* Ier volume, 1873; 427 pages in-8°; prix à Constantinople : demi-livre turque; à l'étranger : 13 francs. Notre version française de la loi sur *la propriété foncière* a été reproduite textuellement dans ce recueil. (Voyez *Étude sur la propriété foncière en pays musulman et spécialement en Turquie*, par Belin.)

3. اجل قضا « La destinée, » par Tevfyq efendi; cinq chapitres; prix : 7 piastres et demie.

4. اظهار الحق ترجمه سی « Traduction de l'*Izhâr ul-haqq*, » de Hadji Rahmetoullah efendi; ouvrage dogmatique; prix : 30 piastres.

Voyez notre Notice pour l'année 1284, n° 2.

5. بوستان العارفين « Le jardin des savants (dans les sciences divines); » ouvrage de morale, par Abouleïs Samarqandi; Impr. impériale; prix : 12 piastres.

6. بهجة الفتاوى « L'éclat des fetva, » recueil de décisions juridiques; ouvrage renommé dans la magistrature, par Mevlana Aboulfazl efendi, el-ïenichehiri, surnommé « la gloire du rite hanéfite ». Imprimerie impériale; prix : 100 piastres.

Mufti de la cour, ce personnage occupait les fonctions de cheikh ulislam depuis le mois de mai 1718; il fut destitué en 1143 = 30 septembre 1730. On peut voir dans Hammer (XIV, 147) le fetva rendu par lui à l'occasion de l'ambassade, à Constantinople, du prince Afghan Echref Khan, et qui décida la continuation des hostilités entre la Turquie et la Perse.

Cette édition a été revue avec soin au Cheikh ulislam capouçou; elle est accompagnée de nouvelles décisions inscrites à la marge et d'un appendice intitulé *Meçâïli muteferriqa* « questions diverses. » Je possède, dans ma bibliothèque, un bel exemplaire manuscrit de cet ouvrage.

7. ترجمه درر الحكام فى شرح غرر الاحكام « Traduction du *Dourer* sur le commentaire du *Ghourer,* » de Molla Khosrev; grand ouvrage de jurisprudence religieuse. Imprimerie impériale; prix : 45 piastres.

Cf. Hammer, *Journ. asiat.* mars 1844, n° 299.

8. تقرير القوانين المتداولة من علم المناظرة « Exposé des lois en vigueur sur la science des débats litigieux, » par Mehemmed elmar'achi satchaqly zâdè; quatre parties : préface, deux chapitres et *khâtimè;* ouvrage arabe de jurisprudence; 35 pages, in-8°; imprimé à l'Imprimerie impériale, par Es'ad efendi elqarahiçâri; prix : 10 piastres.

9. خلاصة الاجوبة « Le résumé des réponses; » réunion, en un seul ouvrage, des six principaux recueils de fetva suivants : le *Nétîdjè*, Ali-efendi, le *Behdjet*, Abdurrahim efendi, Ibn Nedjîm et Feiziïè, classés dans un ordre qui permet de reconnaître facilement la similitude ou la différence existant entre

chaque décision ; relié : 4 medjidiè et demi ; broché, 4.

Cf. ci-dessus, n° 6.

10. دستور « *Corpus* des lois civiles ottomanes ; » nouvelle édition, en cours d'impression, commencée sous le ministère de S. E. Ahmed Vefyq efendi et sous sa direction ; imprimé à 12,000 exemplaires.

Voyez notre Notice pour l'année 1282.

11. رساله Opuscule de Qozâni hadji Haçan efendi, l'un des docteurs de la congrégation des Naqchbendïè, sur le *mevloud* du prophète ; lithographié ; prix : 2 piastres.

Je possède dans ma bibliothèque, en manuscrit, le *Husnul maqced fiamelil-moled,* de Djelal eddin essoïouti.

12. شرح مثنوی شریف « Commentaire du *Mesnévi,* » par Sâri Abdullah efendi, savant uléma, reïs efendi de Roum ; prix, relié : 150 piastres.

13. عبد الرزاق وطرسوس « Glose du *Mirâat* de Djami ; » livre de jurisprudence religieuse, par Abdurrazzâq ; Imprimerie impériale ; prix : 35 piastres.

Voyez notre Notice pour l'année 1282.

14. كتاب منيری « Livre dit *Munîri,* » par Imam Berguévi, sur le dogme. Imprimerie impériale ; prix : 4 piastres.

Berguévi a composé un traité dogmatique sous ce titre : *Riçâlèï itiqâdïè,* dont il a fait un résumé auquel il donna le nom de *Munîri,* en l'honneur de l'un de ses disciples, nommé Munîr ; c'est le traité mentionné ici ; puis il a rédigé, du même livre, un second résumé dit *ilm hâl* « catéchisme ou exposé de la foi musulmane. »

15. مثنوى شريف شرح «Commentaire du *Mesnévi,*» par Cheïkh Ismaïl Enguravi; Imprimerie impériale; sept volumes; prix : reliés, 250 piastres.

16. مصحف شريف «Coran;» édition phototypée, publiée, avec l'autorisation de la Porte, par M. Fanton, d'après un exemplaire de l'an 1094, écrit par le célèbre calligraphe Hafiz Osman; prix : huit medjidiè d'argent.

Cette édition est accompagnée du certificat de sept *qourrâ* «lecteurs,» attestant l'exactitude du texte et les divergences existant entre les écoles de Coufa et de Basra, quant au nombre des versets du livre sacré.

17. مظهر حقائق مثنوى ومظهر دقائق معنوى «L'apériteur des vérités et des subtilités du *Mesnévi,*» par Pir Ibrahim Gulchéni essunni; commentaire de ce livre par Cheïkh Mehemmed Fenâïi Laalli, l'un des membres les plus illustres de la congrégation des gulchéniïè; accompagné de la biographie de ce personnage, par Salâheddin Dèdè efendi, supérieur (*poust-nichîn*) du Mevlevi-khanè de Ïeni-capou; et de la biographie et des écrits de Cheïkh Sezâï, membre renommé du même ordre; prix : relié à la franque, 25 piastres; broché, 21 piastres.

18. مفتاح المعين «La clef du souverain auxiliaire;» traité de la règle des Naqchbendiïè et de leurs œuvres, par Abdulghani Nablouci; traduit pour *les frères* par Osman efendi, disciple de Cheïkh Chirvâni Ahmed efendi; prix : 8 piastres.

19. مفتاح التفاسير ومصباح الايات الجليله «La clef

des commentaires, le flambeau des versets du Coran; » concordance des versets du Coran, par Esseïd Elhafiz Mehemmed escherif, ibn Esseïd Elhaffiz elhadj Abdullah elhaqqy, ancien mufti de Kutahïè, auteur du *Miftah elboukhari* et du *Tekmilet elmucemmât bilféïz eldjâri ala riâzi éhadis elboukhari.* Un fort volume avec double préface, en arabe et en turc, table et errata; 295 doubles pages; Imprimerie impériale; prix : 25 piastres.

Ce livre, qui a pour objet de faciliter la recherche de l'interprétation des versets du Coran dans les divers commentateurs, présente sur chaque page, d'après l'ordre alphabétique du premier mot du verset, le texte de ce verset avec l'indication de la sourate et du *djuzv;* puis en regard, à l'autre page, le volume et la page des commentaires suivants où il se trouve expliqué :

Tefcîr de Beïzavi et de la glose de Cheïkh-zâdè réunis; édition de Boulaq, 1263;

Rouhul-béïân, tefcîri-kébir, édition de 1264;

Tefcîr du mufti Aboussooud ibn Mohammed elammâdi, édition de 1275;

Tefcîri-kebîr d'Aboulleïs, édition de 1278;

Tefcîr dit *ettibiân*, édition de 1267;

Mevâkib, édition de Constantinople de 1282;

Hâchïè de Qounavi et de Beïzavi réunies, édition de 1288;

Tekmilet,

20. المنقذ من الضلال « L'affranchissement de l'erreur, » par Imam Elghazâli; version turque, seconde édition; prix : 6 piastres.

Voyez notre Notice pour l'an 1287, n° 17.

21. موضوعات كبير « Grand recueil des *hadis* non authentiques, » par Ali ibn essoultan Mehemmed

elqâri; Imprimerie impériale; 130 pages, format oblong; prix : 8 piastres.

Cet ouvrage contient les *hadis* répandus dans le peuple, mais dont l'authenticité est douteuse; ils sont classés d'après l'ordre alphabétique et accompagnés des corrections ou de l'opinion des *muhaddis*, à l'endroit de leur degré d'authenticité.

22. مهجة الابرار فى شرح لهجة الاسرار « L'âme des purs, sur le commentaire du flot des mystères; » commentaire par Salih efendi, professeur à l'école préparatoire de Matchqa, près Constantinople, de la célèbre *qacidè* aux cent distiques, de Mevlana Djâmi, dite *Lehdjetul esrâr;* tiré des œuvres de ce personnage, écrites de la main de son fils Abdurrahman; dédié à S. M. le Sultan; prix : 20 piastres.

Le *Lehdjetulesrâr* est l'imitation, par Djâmi, du *Deriai-ebrâr* de Khâdjè Khosrou, imité également par Miralichir Nevâï, dans son *Tohfetul efkiâr.* (Voyez notre *Notice biographique et littéraire* sur Alichir, p. 133.)

23. نفحات الانس « Les haleines de la familiarité, » traité du soufisme et biographie des personnages illustres de cette doctrine, composé par Mevlana Djâmi, à l'instigation de Mir Alichir Nevâï; version turque; prix : 50 piastres.

Silvestre de Sacy a donné, dans les *Notices et extraits des manuscrits* (XII, 287 et suiv.), une importante notice de cet ouvrage. (Voyez, t. XV, table des quatorze premiers volumes, par M. Gust. Dugat, les mots *Djami* et *Kitab nefehât eluns.*) Une édition du même livre a été déjà publiée à Constantinople, en 1270 de l'hégire.

24. Commentaire des paroles du khalife Ali, par

Moustafa efendi, ancien membre du conseil supérieur de l'instruction publique.

2. LITTÉRATURE, MORALE, POÉSIE.

25. اثر ممدوح مناظرهٔ سیف وقلم «Colloque ou débat entre le sabre et la plume,» poésies de Memdouh beï efendi, secrétaire du ministère de l'instruction publique. Impr. impériale; prix : 5 piastres.

26. اطالا «Atala,» de Châteaubriand, traduit en turc par Ekrem beï, auteur du *Naghameï sahar*. (Voir ci-après.)

27. اطواق الذهب «Les colliers d'or,» petit traité de morale, en 101 paragraphes; texte arabe, par l'imam *Djâri oullah*, le cheïkh des Arabes et des Adjem, Mahmoud Zamakhchâri; pages 1 à 48; suivis du اطباق الذهب «Les assimilations d'or,» imitation du livre précédent, dans le même nombre de paragraphes, commençant chacun par le mot du paragraphe correspondant, et traitant le même sujet, par Abdul Moumin elmaghrebi elisfahâni, tout arabe; pages 49 à 144. Impr. impériale; prix : 10 piastres.

28. اوراق پریشان «Fragments» de morale et de politique, par Kemâl beï efendi, ancien gouverneur de Gallipoli; trois fascicules, contenant la biographie de Salaheddîn Eïoubi et de Sultan Mehemmed elfatih; prix : demi-medjidiè le fascicule.

29. پول اویرژینی ترجمه‌سی «Traduction de *Paul et Virginie*,» de Bernardin de Saint-Pierre; trois fascicules; 1 piastre 10 paras le fascicule.

30. ترجمهٔ حکایهٔ هفت پیکر « Traduction du conte des sept fées, » par Emin ïumni efendi; sept fascicules; 7 piastres l'un.

31. تسهیل العروض « Traité de prosodie, » version turque d'un traité de métrique, avec l'exposé clair et précis, d'après les meilleures sources, de la scansion des vers de chaque *bahr* « mètre; » accompagné des indications nécessaires pour la connaissance de la prosodie; Ier vol., prix : 10 piastres; IIe vol., contenant le *Bédâï* et le *Qavâfi;* prix : 6 piastres.

Conférez *Rhétorique et prosodie des langues de l'Orient musulman,* par M. Garcin de Tassy, 2e éd. Paris, 1873.

32. تمثیلات فارسیه « Proverbes persans, » traduits en turc par Emin ïumni efendi; prix : 1 piastre et demie le fascicule.

33. دیوان ذاتی « Divan de Zâti, » disciple d'Ismaïl Haqqy; nouvelle édition, revue et corrigée; prix : 8 piastres.

Cf. Hammer, *Journal asiatique,* mars 1843, p. 259.

34. سرگذشت میر ندیم « Les aventures de Mir Nédîm; » livre de morale, par Bahri efendi, rédacteur du *Latâïfi-açâr;* prix : demi-medjidiè le fascicule.

35. سندباد بحری وسندباد بری « Les voyages de Sindbad, sur terre et sur mer; » sept fascicules.

36. Description en vers de la ville de Brousse et de ses environs, par Lâmii tchélébi; prix : 3 piastres.

37. ضروب امثال عثمانیه « Recueil de proverbes

turcs, » par Ahmed Midhat efendi; chaque proverbe accompagné d'un récit en faisant l'application; prix : 2 piastres et demie le fascicule.

38. غوليور نام مولفك سياحتنامەسى « Les voyages de Gulliver, » traduits de l'anglais, par Mahmoud Nedîm efendi, l'un des secrétaires du tribunal de commerce; prix : 3 piastres le fascicule.

39. لطائف منتخبه « Choix d'histoires amusantes, » par un anonyme; prix : 3 piastres.

40. محبوب القلوب « L'ami des cœurs, » de Mir Ali chir Nevâïi, texte publié d'après les manuscrits réputés les meilleurs, par S. E. Ahmed Vefyq efendi, ministre de l'instruction publique, en collaboration avec M. Belin; 207 pages; index et errata accompagnés de la liste des œuvres en vers et en prose de Nevâïi, pages 1 à 12; in-12; Imprimerie impériale; prix : 10 piastres.

On peut consulter, sur le *Mahboub ulqouloub*, les extraits que nous avons donnés de ce livre dans le *Journal asiatique* en 1866.

S. E. Ahmed Vefyq efendi prépare pour l'impression un grand dictionnaire turki, expliqué en turc osmâni, avec exemples, pour ainsi dire, à chaque mot; ce dictionnaire, qui comptera environ 9,000 mots classés méthodiquement, d'après l'ordre philosophique de leur formation, permettant de suivre, en quelque sorte, la *genèse* de chacun d'eux, présentera ainsi, à côte du lexique conçu sur un plan entièrement nouveau, une anthologie turque-orientale aussi étendue qu'importante. Ce savant s'occupe en outre de la préparation d'une édition turki du *divân essighyr* de Nevâïi.

41. مخزن اسرار شعرا «Le trésor du secret des poëtes;» traité de prosodie et de rime, par Abdun-Nâfi, ancien gouverneur d'Hersek; prix: 10 piastres.

42. مرثيه «Panégyrique élégiaque,» de Haqqy beï, poëte contemporain.

43. مونته قريستو «Monte-Christo,» par Alexandre Dumas, traduction exécutée par la rédaction du *Diogène;* prix de chaque fascicule : 2 piastres.

44. مفتاح الجنة «La clef du paradis,» par Feridoun Ahmed ettevqyi (grand chancelier); sans nom d'imprimerie; 16 pages in-12; prix : 1 piastre 10 paras.

Petit traité de morale en sept paragraphes, composé, dit l'auteur, en 1013 de l'hégire, selon la valeur numérique des lettres du titre formant chronogramme.

45. منتخبات اشعار شناسى *Selectæ* des poésies de Chinâci efendi; 2ᵉ édition; Imprimerie impériale; prix : 5 piastres.

Voyez notre Notice pour 1287, nº 26.

46. منظومهٔ حسنى اثر «Poésies de Husni pacha,» ancien ministre de la police; Imprimerie impériale; prix : 2 piastres.

47. نغمهٔ سحر «Les murmures du matin;» recueil de poésies, par Ekrem beï, maître des requêtes au Conseil d'État, suivi d'un petit divan du même auteur.

48. هدائي ديوانى «Divan de Houdâïi;» accompa-

gné du *riçâlè* du même auteur sur le *djem'* et le *farq;* prix : 20 piastres.

Cf. notre Notice pour 1287, n° 6.

3. HISTOIRE, BIOGRAPHIE.

49. بارقهٔ ظفر « L'éclair de la victoire ; » récit sommaire de la prise de Constantinople par les Ottomans; imité de Vassâf, par Nâmyq Kemâl beï; 16 pages in-12 ; sans nom d'imprimerie ; prix : 3 piastres.

Cet opuscule, écrit avec recherche et élégance, est enrichi de vers qui augmentent le mérite de sa rédaction.

50. Préface à une *Histoire de l'Inde*, par Nouri beï, ancien mektoubdji d'Angora; commencement des premières opérations des Anglais dans l'Inde; prix : 3 piastres et demie.

51. تاریخ صاف «Târikhi sâf;» histoire des Ottomans et des califes ommiades et abbacides; 3 fascicules; prix : 20 piastres.

52. تبصرة الاشقيا «La réduction des rebelles;» récit, par un écrivain qu'on pourrait qualifier de second Veïci, de l'établissement, par Eumer pacha, du *Tanzimât* en Bosnie, en 1266 de l'hégire, et de la façon dont le serdâr sut apaiser les troubles qui se produisirent alors dans la population; édition très-correcte; prix : 6 piastres.

53. تشریفات قدیمه «Ancien *techrîfat* (cérémonial);» description des règlements et de la hiérar-

chie des janissaires, de leurs usages et de leurs coutumes; imprimerie de l'École des arts-et-métiers; prix : 10 piastres.

Livre explicatif du musée des anciens costumes.

54. ثمرات الفؤاد «Le fruit du cœur;» histoire d'Adam, de la création, des membres de la famille du prophète et des saints, par Roum Sâri Abdullah efendi; prix : 25 piastres.

55. *Histoire de la guerre franco-allemande* de 1870, par le major Tevfyq beï, professeur à l'école militaire; 2 volumes avec cartes et plans.

56. حركات جسيمهٔ عسكريه «Grandes opérations militaires,» par Ethem beï, lieutenant-colonel d'état-major; traité recueilli dans les livres militaires et les historiens les plus autorisés, sur les campagnes célèbres des divers temps; ouvrage enrichi de cartes et plans; imprimerie de l'état-major, au Séraskiérat (ministère de la guerre).

57. خلاصة التواريخ «Résumé de l'histoire;» histoire universelle, par Mehemmed Aâtif efendi; Ier volume, prix : 9 piastres; IIe volume : 11 piastres.

58. دولت عثمانيه تاريخى «Histoire ottomane;» par Khaïr-oullah efendi; réimpression, Xe volume, prix : 6 piastres.

59. Récit des services rendus à l'État et à son pays par l'ancien grand vizir, *Khédivi-ekrem*, Rechid pacha; prix : 2 piastres.

60. رشيد پاشا مرحومك بعض اثار سياسيهسى

« Choix de pièces et documents diplomatiques dus à la plume de Rechid pacha; » publié par Tevfyq efendi; 2e édition; 1er et 2e fascicule; imprimerie du *Tasvîri efkiâr;* prix : 2 piastres le fascicule.

Années 1263 de l'hégire à 1270 : affaire Costaki beï; rupture avec la légation hellénique durant la guerre de Crimée; affaire du pavillon avec la légation persane à Constantinople; mémoire aux Puissances touchant la déclaration de guerre à la Russie; mémoire à cette dernière Puissance sur le même sujet.

61. قرون وسطى « Abrégé de l'histoire du moyen âge, » par M. Duruy, ancien ministre de l'instruction publique, traduit en turc par Ahmed Tevfyq beï, second secrétaire de l'ambassade ottomane à Rome; prix : 15 piastres.

62. كائنات « Les êtres; » histoire générale, par Ahmed Midhat efendi, des différents peuples du globe; IIIe volume : histoire de Suède et de Norwége; IVe volume : histoire de Russie; prix : 10 piastres le volume.

63. مجمل دولت عليه تاريخى « Abrégé de l'histoire ottomane, » d'après les meilleurs auteurs français et turcs, par Huceïn efendi, préfet des études à l'École préparatoire de médecine; imprimerie de l'École de médecine; prix : 8 piastres le fascicule.

64. تاريخ مجمل فرانسا « Abrégé de l'histoire de France, » par Sâmi beï, employé au Bureau de la presse; prix : 8 piastres le fascicule.

65. وقعهٔ احزاب « L'affaire des confédérés; » récit

du siége de Médine par les confédérés, à l'instigation des Juifs de Nadhir; rapporté d'après les meilleurs écrivains et dans un style clair et facile; 38 pages; prix : 2 piastres et demie.

Cf. *Coran*, dont le chapitre XXXIII a rapport, en grande partie, aux circonstances de ce siége; et Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, III, 136.

66. هيئت سابقهٔ قسطنطينيه « Ancien état de Constantinople; » description de l'ancien Constantinople et de ses trois faubourgs; des îles, des anciens monuments existant dans ces localités, par Chemsi beï, employé à la direction générale des douanes; 12 chapitres, 64 pages avec index; imprimerie de Midhat efendi; prix : 6 piastres.

4. SCIENCES DIVERSES.

67. تربية الاذهان « L'éducation de l'intelligence; » traité d'agriculture et de commerce, par Osman Khaïri Murchid efendi, professeur à l'école *ruchdïè* de Beïlerbeï; Imprimerie impériale; prix : 10 piastres.

68. تسهيل الحساب « Méthode facile pour apprendre à calculer, » par Tevfyq efendi, 3e édition; prix : 13 piastres.

Voyez notre Notice pour 1285, n° 42.

69. تقويم عثمانى « Almanach ottoman, » publié par Ïouçouf efendi; détails onomastiques, astronomiques, cosmographiques, statistiques et économiques; nouveaux poids et mesures, etc.; lithographié; 64 pages in-12; prix : 3 piastres.

70. جونستون جغرافیه‌سی «Géographie de Johnston,» traduite de l'anglais en turc, avec la carte des cinq parties du monde, par Mahmoud efendi, adjudant-major à l'École impériale de marine; prix, colorié : 3 medjidiè; en noir, 1 medjidiè.

71. حکمت طبیعیه «Traité de physique,» par Dervich pacha, ancien ministre de l'instruction publique; Imprimerie impériale; 2 volumes; prix : 30 piastres.

Voyez notre Notice pour 1284, n° 38.

72. دستور المهندسین «La règle des ingénieurs;» traité de calcul et d'algèbre, avec solution de problèmes; à l'usage des mathématiciens, des officiers d'état-major, des ingénieurs et des architectes; prix : 8 piastres.

73. رصد خانهٔ عامره‌نك سالنامه‌سی «Annuaire de l'Observatoire impérial,» pour 1289; 98 pages grand in-8°; imprimerie de Midhat efendi; prix : 5 piastres 30 paras.

Cet annuaire, publié pour la première fois en turc, par ordre d'Ethem pacha, ministre des travaux publics, a été traduit, en partie, de la version française, par Saïd efendi, professeur de sciences naturelles; le texte en a été revu par Hadji-Tâhir efendi, président du conseil supérieur de l'instruction publique, auteur du *Taqvîmul edvâr* «la connaissance des temps» (voyez notre Notice pour 1287).

Il contient les chapitres suivants : introduction, par M. Coumbary, directeur de l'Observatoire; famille impériale; calendrier comparé, temps moyen de Constantinople pour 1872-1289; nouveau style; ancien style; style lunaire de l'hé-

gire; midi, au coup de canon; déclinaison du soleil au temps vrai; *id.* au temps moyen; croissance et décroissance des jours; table de la dépression de l'horizon et de la réfraction, diminuée de la parallaxe; table du demi-diamètre apparent du soleil, pour 1872-1289; nombres spéciaux à Constantinople; éclipses pour 1872-1289, visibles à Constantinople; stations des planètes, leur révolution et leur distance moyenne du soleil; comètes; vitesse du son, de la lumière; temps mis par la lumière de certaines étoiles, de distance connue, pour parvenir à la terre; vitesse du vent; éléments de cosmographie à l'usage des navigateurs; conversion du temps non astronomique (moyen) en temps astronomique et *vice versa;* exemples pour l'application; explication des tables du calendrier; conversion du temps vrai en temps moyen; des instruments à réflexion (sextant); procédé pour relever la hauteur des étoiles, du soleil, de la lune; calcul approximatif pour déterminer la latitude; calcul vrai *id.*; calcul de la déviation de l'aiguille aimantée, au moyen d'une observation; tables y relatives. — Lois du 20 djemazi akher 1286-1869 sur les poids et mesures; tableau des mesures métriques de superficie, de longueur, de capacité, de solidité; poids, avec leurs correspondants dans les anciennes mesures turques; tables comparatives des diverses mesures, par rapport à l'unité de chacune d'elles (voyez notre Notice pour 1287, n° 34).

Cet annuaire, le premier de ce genre publié en turc, et prenant *pour point de départ* le 1er janvier, nouveau style, contient, on l'a vu par la nomenclature ci-dessus, un grand nombre de renseignements importants et utiles. Une édition française a paru simultanément avec celle-ci; mais, sauf sur le calendrier et quelques autres points, ces deux éditions diffèrent totalement l'une de l'autre et présentent, on peut le dire, deux textes entièrement distincts.

74. زبدة الجغرافيا «La quintessence de la géographie;» description complète des cinq parties du

monde, mais en particulier de l'empire ottoman, avec cartes; prix : 15 piastres.

75. سال جديد تقويمى « Almanach pour la nouvelle année, » par Mehemmed hadji baba efendi, de l'ordre des bektâchi; prix : 3 piastres et demie.

76. سالنامه « Annuaire ottoman, » pour l'année 1289; 27e année; 259 pages; Imprimerie impériale; prix : 10 piastres.

Cet annuaire, avec index, ne diffère du précédent, dans la classification, que par l'ordre assigné à divers de ses chapitres. Comme titre courant du calendrier comparé lunaire, il porte cette mention : « Année solaire *hégirienne*, 1251. »

77. فوتوغراف رسالهسى « Traité de photographie, » par Husni efendi, capitaine-directeur de la photographie du seraskiérat, ancien élève de Paris; prix : 6 piastres.

78. لطائف الغاز « Jolies énigmes; » collection d'énigmes, recueillies par un amateur, contemporain de sultan Elfâtih; prix : 4 piastres et demie.

79. لطائف الكيميا « Les délices de la chimie; » résumé des traités de chimie, par Mahmoud Tal'at efendi, fonctionnaire à l'École impériale de médecine: 1er fascicule, prix : 2 piastres.

80. مربي الاطفال « L'éducateur des enfants, » par Tahcîn efendi, ancien directeur du *Dâral-funoun,* et Mahmoud Nedîm efendi, greffier au *Tidjâret;* édité par la Bibliothèque populaire; 2e fascicule; prix : 2 piastres.

81. معلومات الكافيه في ممالك عثمانيه « Géographie de l'empire ottoman, » par Ahmed Djevad beï, chef d'escadron d'état-major; 1er fascicule; prix : 15 piastres.

Ce fascicule comprend une préface et deux chapitres; la première est un exposé général géographique, anthropologique et philologique, avec indication de la population générale de l'empire, les forces de terre et de mer, les routes, etc.; les deux chapitres donnent la description des *vilâiët* de Constantinople et d'Andrinople, l'importance des villes de l'empire aux points de vue militaire et administratif, les revenus agricoles, et des tableaux statistiques.

82. معلومات مختصره « Abrégé des sciences; » traité d'histoire naturelle, de chimie, de calcul, de géométrie, etc., avec cartes et planches, à l'usage des écoles *ruchdïè;* prix : 10 piastres.

83. نافع معول Traduction du *Moutaoual,* par Abd-un-Nâfi efendi, ancien gouverneur de Hersek; 1er volume, prix : 3 medjidiè.

5. LINGUISTIQUE, RÉDACTION.

84. اثر نزهت « Œuvres de Nouzhet; » recueil de lettres, de requêtes, suppliques, pièces relatives à la marine, au contentieux; titres et actes de contrats, choisis par le conseil supérieur de l'instruction publique, pour l'usage des écoles; 3e édition, prix : 5 piastres.

85. الفبای عثمانی « Alphabet ottoman, » dressé d'après une nouvelle méthode, pour enseigner à lire en quelques jours; exemples en caractères *neskhi*

et *riq'a*, modèles d'écriture *sulus* pour certains groupes arabes; prix : 4 piastres.

86. ترجمان اللغات «L'interprète des dictionnaires;» lexique offrant à chaque page, sur trois colonnes, et dans une forme qui dispense de consulter le *loghati osmâni*, le *ferhengui chuouri* et le *lehdjet ulloghat*, les mots arabes, turcs et persans, l'explication en turc des vocables arabes et persans, le correspondant de chacun placé en regard; Ier volume, prix : 46 piastres; le second, 40 piastres.

87. تسهيل الافكار «La facilitation de la pensée,» traduite du *Mantyq* et autres ouvrages de Kalembévi; Imprimerie impériale; prix : 12 piastres.

88. حاشيه «Glose» sur le *Teçavvurât* de Silkiouti, par Abdulhamid Hamdi efendi, commentateur du *Tohfet ulikhouân*, fils de Kharpoutly Eumer Naïmi efendi, célèbre commentateur du Borda; prix : 15 piastres.

89. خلاصة الصرف «Résumé de grammaire;» exposé des règles relatives aux mots arabes usités dans la langue ottomane; ouvrage publié pour les écoles primaires, sous les auspices du ministère de l'instruction publique; prix : 1 medjidiè d'argent.

90. در ناقع «La perle du prédestiné;» ouvrage de logique, par Baba Keuïlu Ruchdi efendi; Imprimerie impériale; prix : 8 piastres.

91. دستور سخن «La règle du langage;» grammaire arabe-persane, en persan, par Mirza-Habîb,

professeur des langues arabe et persane au lycée impérial ottoman de Galata-Seraï; dédié à S. E. Haçan Ali khan, ambassadeur de Perse à Constantinople; imprimerie d'Izzet efendi; 178 pages.

Ce livre, destiné à l'usage du lycée, explique les règles de la langue persane, suivies de leurs correspondantes en arabe; l'ouvrage, écrit dans un style clair, simple et facile, contient, en outre, un grand nombre d'exemples et de citations tirées des meilleurs auteurs.

92. شیخ رضی «Commentaire de la *Kâfîè,*» par Cheïkh Razy; Imprimerie impériale; prix: 30 piastres.

93. عزی شرح «Commentaire d'Izzi;» ouvrage de grammaire, par Ali elqâri; Imprimerie impériale; prix : 4 piastres.

94. عصمة الله على الجامی «Traité de grammaire,» sur Djâmi, par Ismet Oullah efendi; Imprimerie impériale; prix : 16 piastres.

Commentaire de la glose de Djâmi, sur le *Maqçoud;* ce livre et l'*Izhâr* sont les plus usités dans les écoles.

95. علاقه شرح «Commentaire de l'*Alâqa;*» traité sur les tropes, par Seïd Hâfiz; Imprimerie impériale; prix : 5 piastres.

Cf. nos Notices 1284, n° 8, et 1285, n° 18.

96. فوائد اطفال «Choses utiles pour la jeunesse;» ouvrage de grammaire arabe, par Khâdjè Ismaïl Haqqy, *muderris* «professeur» à Scutari; prix : 3 piastres.

97. قواعد عثمانیهٔ جدیده «Nouvelle grammaire

ottomane, » pour étudier les trois langues arabe, persane et turque; prix : demi-medjidiè.

98. قواعد فارسيه « Grammaire persane, » d'après une nouvelle méthode, par Naïm beï, membre du bureau de la presse; prix : 6 piastres.

99. كتاب تفصيل « Livre de détail; » bases ou règles du *sarf* et du *nahv*, par Ibrahim efendi, secrétaire archiviste de l'evcaf; Imprimerie impériale; prix : 16 piastres.

100. كفاية المبتدى « Le *sufficit* du commençant; » ouvrage de grammaire, par Mevlana Mohammed Emîn pîr Ali; Imprimerie impériale; prix : 5 piastres.

101. كلزار قواعد فارسى « Le jardin des règles de la langue persane; » par Hafiz Ibrahim efendi, professeur à l'École impériale du génie; texte persan avec version turque en regard, et interprétation turque des vers persans cités; prix : 8 piastres.

102. كنجينهٔ منشات « Trésor épistolaire; » recueil de morceaux choisis, tirés des œuvres des personnages défunts qui se sont fait un nom dans la science du gouvernement et de la rédaction; 1er fascicule du *Mouharrèrât nâdirè*, ci-après.

103. لغت اخترى كبير « Grand dictionnaire arabe-turc, » d'Akhteri *qarahiçârly;* Imprimerie impériale; prix : 55 piastres.

Hammer (*Hist. de l'empire ottoman*, XVI, 506) mentionne une édition du même ouvrage imprimée en 1242 (1827).

104. لومون نام ذاتك علم صرف ونحوى « Version

turque de la grammaire de Lhomond; » texte avec traduction turque en regard, par Costantinidis efendi, membre du Conseil supérieur de l'instruction publique; prix : 10 piastres.

105. مبيّن المعانى على ترتيب حروف المبانى « Exposition du sens des particules, classées selon l'ordre alphabétique; » traité grammatical des particules arabes, accompagné d'exemples et de citations appuyant les définitions, par Châhin efendi, membre de l'instruction publique; tout arabe; Imprimerie impériale; 79 pages in-12; prix : 3 piastres.

106. مجموعهٔ جواهر الآثار « Recueil de précieux documents; » 30 fascicules; le premier contenant des morceaux dus à la plume de Rechid pacha, Aali pacha, Kiamil pacha, Avni pacha, etc.; prix: 2 piastres et demie le fascicule.

107. محررات نادره « Écrits remarquables; » recueil de documents, écrits par les hommes qui, dans le présent comme dans le passé, se sont illustrés dans l'art du gouvernement et de la rédaction, tels que Rechid pacha, Aakif pacha, Aali pacha, Fuad pacha, Râmi pacha, Nâbi, Hifzi efendi; 6 fascicules, prix : 4 piastres et demie l'un.

Ce recueil, spécialement destiné aux employés de l'administration, offre une sorte de *Collection de papiers d'État.*

108. محمد امين حاشيهسى « Glose grammaticale de Mehemmed Emîn, » sur le traité de Qara-Khalîl; Imprimerie impériale; prix : 35 piastres.

Voyez Hammer, *Journal asiatique*, 1846, août-septembre, n° 207, et notre Notice pour 1287, n° 54.

109. مختصر معانى « Abrégé du *Me'âni;* » rhétorique d'el-Teftazâni; Imprimerie impériale; prix : 15 piastres.

Cf. Hammer, *Journal asiatique*, 1846, août-septembre, n° 209.

110. مختصر منشات « Abrégé de modèles de style, » par Nouzhet efendi; Imprimerie impériale; prix : 5 piastres.

Voyez notre Notice pour 1287, n° 56.

111. مراح شرح « Commentaire du *Merâhul-ervâh;* » cours complet de grammaire arabe, d'Ahmed ibn Ali ibn Mes'oud, par Kemâl-pacha-zâdè; Imprimerie impériale; prix : 10 piastres.

Cf. Bianchi, *Journal asiatique*, 1843, juillet-août, n° 39.

112. مشرق قواعد حساب « L'orient de la science du calcul, » par feu Ahmed beï, lieutenant-colonel, mathématicien connu; prix : 15 piastres.

113. مفتاح البلاغة ومصباح الفصاحة « La clef du beau langage, le flambeau de l'éloquence; » traité de la science du *bedi* et du *béïân*, par Cheïkh Ismaïl Enguravi, commentateur du *Mesnévi*, d'après le *Ménâzir ulinchâ* de Khadjè Djihân; prix, relié à la franque : 12 piastres.

114. مكتوبات « Lettres; » secrétaire turc, extrait des meilleurs auteurs; imprimé sur leurs manuscrits, 15 fascicules, composés chacun de 15 *djuzv;* le pre-

mier et le second contenant des fragments dus à la plume de Rif'at pacha.

115. منشات عزيزيه « Le secrétaire turc, » dédié à S. M. Abdul Aziz; 3e édition, revue et augmentée; prix : 22 piastres.

Voyez notre Notice pour 1285, n° 52.

116. نمونهٔ انشا « Modèles de lettres, » par Ahmed Aacim beï; prix : demi-medjidiè.

117. Recueil de morceaux choisis, dus à la plume de sultan Abdul Medjid, Rechid pacha, Aali pacha, Fuad pacha, Kiamil pacha; etc.; dédié à S. M. le Sultan; prix : 4 piastres et demie le fascicule.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCES-VERBAL DE LA SÉANCE DU 9 MAI 1873.

La séance est ouverte à huit heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Sont présentés et reçus membres de la Société :

MM. Guérin, interprète militaire à Orléansville;
L. Lambert, à Lodi Médéa, tous deux présentés par MM. Barbier de Meynard et Richebé;
Philippe Berger, 52, rue de Vaugirard, présenté par MM. Bergaigne et Guyard;
Landberg Berling, 3, hôtel d'Harcourt, boulevard Saint-Michel, présenté par MM. Mohl et Barbier de Meynard.

Une place de censeur étant vacante par suite de la démission de M. Sanguinetti, M Brunet de Presle est nommé provisoirement à cette fonction.

M. Cordier, habitant Shanghaï, envoie au nom de son fils le catalogue de la Bibliothèque de la *North China Branch of the Royal Asiatic Society* et le journal de cette Société. Des remerciements sont adressés au donateur. M. Legrand écrit à la Société pour demander des renseignements sur la vente des livres chinois de feu M. Pauthier, auxquels il voudrait joindre les types chinois gravés par Marcelin Legrand, sous la direction de M. Pauthier. Cette demande de renseignements sera communiquée à M. Leroux, libraire de la Société, chargé du catalogue de cette vente.

M. Barbier de Meynard lit le rapport de la Commission des fonds sur les comptes de l'année 1872 : ce rapport sera imprimé dans le procès-verbal de la séance annuelle.

M. de Charencey présente quelques observations sur le symbolisme des couleurs appliqué à l'architecture; il en cherche l'origine chez les Sémites et en suit la trace dans l'Inde, en Chine, dans les îles de l'Archipel indien. Des souvenirs assez vagues d'ailleurs de la symbolique des couleurs se trouveraient, d'après M. de Charencey, en Grèce et même dans le Nouveau-Monde. M. Mohl conteste quelques-unes des assertions archéologiques que M. de Charencey invoque en faveur de sa thèse.

La séance est levée à neuf heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. — *Journal des Savants*, mars et avril 1873, in-4°.

Par les éditeurs. — *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. I, fasc. I, nov. 1872, in-4°.

Par l'Académie de Pesth. — *A. M. T. Akadémia évkönyvei*, tizenegyedik kötet, X, XI, XII; tizenharmadik kötet, I, II, IV; gr. in-4°.

— *A magyar tudományos Akadémia.*, *Alapszabályai*, Pesth, 1869.

— *A magyar tudományos Akadémia Ertesitöje*, másodick évfolyam, 13 à 20; harmadik évf. 1 à 20; negyedik, éfv. 1 à 12, in-8°.

— *A magyar nyelv szótára*, ötödik kötet I, II, III, IV; gr. in-8.

— *Nyelvtudományi Közlemények*, hetedik kötet, elsö, második, harmadik füz.; nyolczadik kötet, elsö, mas., harm. füz., in-8°.

— *Ertekezések a nyelv és széptudomanyi osztaly köréböl*, 1868, szam II à VI; 1870, VII à X, in-8°.

— *Magyar tudom. Akadémiai Almanach*, 1869 et 1870, pet. in-8°.

Par la Société. — *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, part. I, n° II, et part. II, n° II; 1872, in-8°.

— *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, n° IX, nov. 1872, in-8°.

— *Journal of the American oriental Society*, vol. IX, num. II, et tirage à part du IX° vol. New-Haven, 1871, in-8°.

— *Zeitschrift der D. M. G.* XXVI Band, Heft III, IV, et Register zu Band XI-XX. Leipzig, 1872, in-8°.

— *Journal of the North-China branch of the Royal Asiatic*

Society, for 1869 and 1870, new series, n° VI, Shanghaï, 1871, in-8°.

Par l'éditeur. — *The Phœnix,* vol. III, n° 32, febr. 1873, in-4°.

— *The Indian Antiquary,* vol. II, part. XIII and XIV, jan. febr. 1873, in-4°.

— *Mookerjee's Magazine* (new series), vol. I, n°s II à IV, Calc. 1872, in-8°.

— *Annuario della Società italiana per gli studi orientali,* anno primo, 1872, in-8°.

The Academy, n°s 69 et 71, 1873. In-4°.

BIBLIOTHECA INDICA :

— *Index of names of persons and geographical names occurring in the Badshanamah,* by Maulavi Abdur Rahim. Calc. 1872, in-8°.

— *Chhandah Sútra of Pingála Achárya,* with the commentary of Halá Yudha, fasc. II, Calc. 1872, in-8°.

— *Taïtiriya Pratisâkhya,* with the commentary entitled the Tribháshyaratna, fasc. III, Calc. 1872, in-8°.

— *Cháturvarga-Chintámani,* by Hemadri, part. II. Dankhaṇḍa, fasc. VI, Calc. 1872, in-8°.

Par l'auteur. — *A Catalogue of the Library of the North-China branch of the Royal Asiatic Society,* by H. Cordier. Shanghaï, 1872, in-8°, 86 p.

Par le ministère. — *Grammaire comparée des langues indo-européennes,* par M. F. Bopp, traduite sur la deuxième édition et précédée d'introductions, par M. Michel Bréal; t. II, III et IV, Paris, 1868-72, gr. in-8°; XVIII-429, LXXXIV-482, XXXII-427 p.

Par le gouvernement du Bengal. — *Notices of Sanskrit Mss.* by Rajendralála Mitra, vol. II, p. II. Calc. 1872, in-8°.

Par l'auteur. — *Neue Beiträge zur Erklärung der himjari-*

schen Inschriften, von Frank Prætorius. Halle, Buchh. des Waisenhauses, 1873. Broch. in-8°, 34 p.

— *De Infinitivi linguarum sanscritæ, bactricæ, persicæ, græcæ, oscæ, umbricæ, latinæ, goticæ, forma et usu.* Scripsit Eug. Wilhelmus. Eisenach, Bacmeister. In-8°, 96 p.

Selections from the Bostan of Sadi, translated into english verse by Dawson Melancthon Strong. Londres, Trübner, 1872. Broch. in-12, 56 p.

Bibliotheca geographorum arabicorum edidit M. J. de Goeje. — Pars secunda. Viæ et regna; descriptio ditionis moslemicæ auctore Abu'l-Kasim Ibn-Haukal. Lugd. Batav. 1873. In-8°.

La ville féerique de Réchid et de Mamoun, la brillante capitale dont la renommée avait retenti jusqu'aux confins de l'Europe barbare, Bagdad n'était plus qu'un repaire de voleurs en l'an de grâce et de l'hégire 331. Un khalife imbécile avait élevé Haçan, le chef de la maison de Hamdân, aux fonctions d'*Émir el-omera,* c'est-à-dire à la toute-puissance. Ce vassal, couronné sous le nom de *Naçir-eddooleh,* ne jouit pas longtemps de la haute position qu'il devait à la reconnaissance ou plutôt à la pusillanimité de son maître. Un Émir turc nommé *Touzoun* voyait avec inquiétude l'influence que le Hamdanite exerçait sur le vicaire de Mahomet; il avait juré de la briser et tint parole. Un jour, le 7 de ramadan de cette néfaste année (mai 943), il envahit Bagdad avec une armée nombreuse, chassa son rival et usurpa un pouvoir que d'autres compétiteurs se préparaient déjà à lui disputer.

Le triomphe des Turcs, c'était l'émeute en permanence avec son triste cortége de pillage et d'incendies; aussi plusieurs des riches marchands de Bagdad et de Kerkh fermèrent leurs magasins et prirent tristement le chemin de l'exil. De ce nombre était un jeune homme, Abou'l-Kaçem, fils de Haukal, que les soins du négoce n'avaient pas entièrement distrait de l'étude. Fils de marchand, sans cesse en rapport

avec les étrangers que l'appât du gain attirait à Bagdad, il avait conçu dès l'enfance une vive passion pour les voyages. Les relations de Kodama, d'Ibn-Khordadbeh, la géographie rédigée sous les auspices de Djeïhani étaient ses lectures de prédilection, et, du fond de son comptoir, il rêvait de les surpasser un jour. Les malheurs de sa patrie firent de ce rêve une réalité : le monde musulman s'ouvrait devant lui, et, à vrai dire, les steppes du Turkestân, les rudes sentiers du Caucase étaient un séjour moins dangereux pour lui que celui de sa ville natale. Il partit le jour même où les hordes turques entraient triomphantes dans la capitale des Khalifes. Pendant plus de vingt années, les voyages le retinrent loin de sa patrie; nous ne savons si cette existence nomade l'enrichit; mais, à coup sûr, elle devait enrichir le monde savant et léguer à la postérité un document d'un prix inestimable pour la géographie du moyen âge.

Au cours de ses explorations, tandis qu'il se trouvait dans la vallée de l'Indus, il rencontra un voyageur originaire de Persépolis (Istakhr) aussi passionné que lui pour les courses lointaines et observateur non moins judicieux. Istakhri et son jeune émule étaient faits pour se comprendre, et l'échange de leurs observations leur fut d'un mutuel secours. Voici comment Ibn-Haukal s'exprime à cet égard : « Je rencontrai Abou Ishak le Persan : il avait dressé une carte de l'Inde assez fautive et une excellente carte du Fars. De mon côté, j'avais dessiné la carte de l'Azerbaïdjân, qu'on trouve dans cet ouvrage; il la jugea bonne et approuva aussi ma carte de l'Aldjezireh. Mais il condamna comme absolument mauvaise ma carte de l'Égypte et me signala de graves erreurs dans celle du Magreb. Enfin, *après avoir tiré mon horoscope*, il reconnut en moi d'heureuses dispositions et me laissa le soin de corriger son ouvrage. J'y fis de nombreuses corrections et le publiai d'abord sous son nom; mais, plus tard, je me déterminai à ne placer que mon nom seul sur l'édition corrigée que j'en donnai, en y ajoutant mes propres cartes et un texte explicatif. Je me suis fait aussi un devoir de ne rien

emprunter au traité de Kodama, malgré la certitude de ses renseignements et l'avantage que j'aurais trouvé à lui faire des emprunts; mais je n'ai pas voulu donner à mon livre des développements démesurés en y introduisant le résultat des recherches d'autrui[1]. »

Il résulte clairement du passage qu'on vient de lire que le livre d'Ibn-Haukal intitulé *Routes et Provinces* n'est qu'une édition nouvelle, corrigée et amplifiée, du *Livre des Climats*, dont la paternité appartient sans aucun doute au géographe originaire d'Istakhr. Mais ce qui n'était jusqu'ici qu'une présomption a pris le caractère de la certitude depuis la publication de ces deux ouvrages, due au travail infatigable et à l'érudition solide de M. de Goeje. Il serait néanmoins injuste de ne voir dans Ibn-Haukal qu'un plagiaire; l'examen que nous avons fait des deux textes, d'après l'excellente édition de Leyde, nous a démontré que, par l'importance de ses recherches, Ibn-Haukal a acquis, jusqu'à un certain point, le droit de signer un livre dont le véritable auteur lui avait fait d'ailleurs pleine et entière cession. La rapide analyse que nous donnerons plus loin de leur œuvre commune confirmera cette assertion. Mais tout d'abord il importe de connaître le plan que se traça Ibn-Haukal lorsque, reprenant le manuscrit de son devancier, il y introduisit des améliorations qui plaident en faveur de son usurpation littéraire. Nous traduisons l'extrait ci-joint de sa préface, en rappelant au lecteur que, comme Istakhri, le voyageur bagdadien est resté dans les limites du monde musulman; c'était au IVe siècle de l'hégire un champ assez vaste pour satisfaire la curiosité du voyageur et les recherches de l'érudit.

« J'ai divisé l'empire musulman en climats, pays et districts dans chaque gouvernement. Je commence par le pays des Arabes, que je regarde comme formant un climat (*iklim*) distinct, parce qu'il renferme la Kaabah et la Mecque, *mère des villes*, qui est, selon moi, le centre de tous les climats.

[1] Texte, p. 236.

Après avoir décrit les montagnes et les plaines sablonneuses de l'Arabie et les cours d'eau qui se jettent dans la mer, je passe à la description de la mer Persique, laquelle borde presque tout ce pays. Je reproduis (sur la carte) la déclivité que forme cette mer à 50 parasanges d'Omân, au cap Djomdjomah, en se prolongeant à l'ouest depuis Mascate jusqu'à la Mecque et à la mer de Koulzoun. Je donne ensuite la carte et la description du Magreb en deux parties, l'une confinant à l'Égypte jusqu'à Mehdyeh et Kaïraouân, avec les villes peu nombreuses que renferment ses vastes plaines; l'autre, partant de ces deux villes et allant jusqu'à Tanger et Azila; je décris les villes du littoral, les routes qui conduisent à l'orient et à l'occident de cette contrée, etc. — Ensuite vient l'Égypte, divisée aussi en deux régions, avec leur topographie générale, la description des villes situées sur le Nil et dans l'intérieur; les montagnes, les canaux et leurs ramifications jusqu'à la mer, et le canal du Fayoum, qui se déverse dans le lac de Akna et Tenhamat. — Je décris après cela la Syrie, ses frontières militaires (*djound*), ses montagnes, ses fleuves, les villes du littoral de la Méditerranée, les lacs de Tibériade et de Zogar (mer Morte), le désert de l'Égarement, parcouru par les Israélites; — la Méditerranée, sa forme particulière, ses côtes orientales, c'est-à-dire celles qui sont opposées à la côte du Magreb, de la Calabre et de la Lombardie; — l'étroit chenal du Péloponèse (golfe de Corinthe); le détroit qui met cette mer intérieure en communication avec l'Océan enveloppant (Atlantique); les fleuves et rivières; les villes principales du pays des Grecs. — Quant à l'Espagne, comme sa description est comprise dans celle du Magreb, je n'ai plus à y revenir. — Je mentionne ensuite les îles principales de la Méditerranée, celles qui, par leur population et leur importance, méritent d'être signalées. — Je passe alors à la description de l'Aldjezireh, que l'on désigne sous le nom de Dyar-Rébyah, Dyar-Modar et Dyar-Bekr; je décris le Tigre et l'Euphrate qui bornent ce pays; ses montagnes et ses routes. — A cette

description succède celle de l'Irak avec ses rivières et canaux et les cours d'eau de l'Euphrate jusqu'à leur embouchure; — le Khouzistân, ses limites, ses rivières, sa topographie générale; — le Fars, ses rivières et montagnes, ses villes, celles de la région montagneuse et celles du littoral. — Puis je décris le Kermân, les côtes et l'intérieur de cette contrée, plaines, montagnes et routes; — le Sind, ses villes et ses voies de communication; le fleuve Mehrân (Indus), son cours vers Moultân, et les villes limitrophes qui font partie soit de l'Inde, soit du royaume musulman. — Je passe ensuite à l'Azerbaïdjân; je décris ses montagnes, ses routes, les fleuves d'eau douce, comme l'Araxe et le Kour; les deux lacs de Kilat et de Keboudân, qui ne communiquent pas avec la mer du Tabaristân, et enfin le Caucase, qui domine cette mer; — puis le Djebal (Médie) avec ses districts, ses villes situées dans les montagnes et la langue de terre qui pénètre dans le désert du Khoraçân et le Fars. — Je le fais suivre de la description du Guilân, du Deïlem, du Tabaristân, de la mer des Khazares avec les montagnes riveraines; du lac de Tabaristân avec ses deux îles; des fleuves et montagnes limitrophes. — Je mentionne ensuite le désert situé entre le Fars et le Khoraçân et les voies qui conduisent aux villes frontières; — le Sidjistân jusqu'au Ghour; les cours d'eau qui se jettent dans le lac Zareh; — le Kouhistân avec ses rivières, ses plaines et montagnes et les routes principales. — En dernier lieu, je décris le fleuve Djeïhoun (Oxus) et les pays situés au delà du fleuve, à savoir, les États de Boukhara, Samarcande, Ochrousneh, Esfidjâb, Chach et le Khârezm, avec leurs fleuves et leurs voies de communication[1]. »

Cette nomenclature se retrouve dans le traité d'Istakhri; le plan des deux voyageurs est identique, et les cartes d'Ibn-Haukal, lesquelles ne se trouvent pas dans toutes les copies, n'ont pas une grande supériorité sur celles d'Istakhri, publiées depuis longtemps par M. Moeller dans son édition au-

[1] Texte, p. 7 et suiv.

tographiée[1]. On ne peut donc qu'approuver M. de Goeje d'avoir renoncé à la reproduction des cartes pour l'un comme pour l'autre de ses géographes; c'eût été augmenter le prix de son édition sans en rehausser notablement l'importance. La valeur des deux géographes est tout entière dans la description qui accompagne leurs cartes; il nous reste à montrer par une courte analyse comparative que les deux relations, loin de faire double emploi, se complètent l'une par l'autre et ne peuvent, en quelque sorte, être étudiées séparément. Le résultat de cette comparaison sera presque toujours à l'avantage d'Ibn-Haukal.

Ainsi, pour suivre l'ordre même du récit, nous trouvons dans le chapitre de l'Arabie donné par ce dernier une nomenclature intéressante des grands vassaux qui se partageaient les riches districts du Yémen et reconnaissaient la suzeraineté d'Ishak, fils de Zyad; nous recueillons dans le même chapitre sur l'état politique du Bahreïn et de l'Omân des détails qu'on chercherait vainement dans la relation d'Istakhri.

L'Afrique septentrionale avait été ou explorée par Ibn-Haukal ou étudiée par lui dans les relations les plus authentiques[2]; il n'est donc pas étonnant qu'ici encore il ait l'avantage sur son devancier. Le monde savant étant redevable à M. de Slane d'une traduction annotée du même chapitre, nous ne croyons pas devoir insister sur ce point[3]. — Le paragraphe relatif à l'Espagne et à la Sicile est l'œuvre personnelle d'Ibn-Haukal, et, malgré ses lacunes, il a été consulté avec fruit pour la seconde de ces contrées par M. Amari[4]. — Signalons d'importantes retouches dans le chapitre de l'Égypte; l'auteur nous apprend qu'il a dessiné de ce pays une carte en deux feuilles, l'une pour le Saïd (Haute-Égypte), depuis Syène jusqu'à Fostat et Chantouf, au point de bifurcation du Nil; l'autre partant de ce point et suivant

[1] *Liber climatum*, Gothæ, 1839.
[2] Cf. texte, p. 57.
[3] Voyez *Journal asiatique*, mars 1842, p. 209.
[4] *Bibliotheca Arabo-Sicula*, 1855.

le fleuve dans ses deux bras jusqu'à leur embouchure à Damiette et à Rosette.

Il y a peu de différences notables entre les deux traités dans l'article Syrie, et la seule addition de quelque valeur qui soit due à Ibn-Haukal est le paragraphe final où se trouve un tableau de la situation politique et militaire de la Syrie, occupée alors moitié par les Musulmans et moitié par les chrétiens.

Plus loin, en parlant de la Méditerranée et du pays des Grecs, il cite le témoignage d'un vieux Cheïkh originaire de Palmyre, qui avait longtemps habité Constantinople; il donne, d'après ce voyageur, de curieux détails sur les prisons d'État à Byzance, sur la hiérarchie militaire et civile, et d'autres renseignements malheureusement mutilés par les copistes. Ce passage, malgré les lacunes irréparables qui le défigurent, pourra être utilement rapproché de la relation d'Ibn-Khordadbeh, dont nous avons entrepris autrefois la restitution [1]. — Ibn-Haukal conserve sa supériorité dans la description de la Mésopotamie; mais en revanche et de son propre aveu, Istakhri est beaucoup plus complet dans le chapitre suivant, consacré à la Perse proprement dite. Non-seulement les données topographiques sur le Fars occupent chez ce dernier une place plus considérable, mais ce qu'il ajoute sur les mœurs locales, le costume, les poids et mesures, l'état politique et religieux, l'historique des grandes familles persanes, la liste des hommes d'État et des écrivains célèbres, tous ces détails donnent à l'original une assez grande supériorité sur la copie [2]. Néanmoins, il faut savoir gré à Ibn-Haukal d'avoir, dans sa rédaction, détaché un feuillet de son carnet de voyage et agrémenté son récit, un peu sec en cet endroit, de certaines observations originales dont on voudrait le voir plus prodigue. Je vais essayer de traduire, malgré les lacunes et les obscurités du texte, une anecdote assez piquante dans laquelle il est personnellement en scène.

[1] Cf. *Journal asiatique*, janvier 1865.

[2] Cf. *Bibliotheca geogr. arab.* Pars prima, p. 96 et suiv.

Après avoir vivement reproché aux riches marchands de Perse leur faste arrogant et leur vanité de parvenus, il poursuit en ces termes[1] :

« J'ai rencontré à Basrah un de ces marchands persans, nommé Abou Bekr Ahmed ben Omar Saïrafi ; c'était en l'année 355[2]. Je me présentai chez lui porteur d'une lettre qu'un personnage considérable lui adressait au sujet d'une affaire importante ; il prit la lettre sans faire attention à moi, la lut et la mit de côté sans daigner jeter un regard sur moi. Cependant la personne qui lui écrivait lui recommandait de m'entretenir de l'affaire en question, de compléter, en m'interrogeant, les renseignements écrits, en l'assurant que je pourrais lui donner d'utiles indications ; en un mot, elle rendait un excellent témoignage de mon savoir et s'exprimait sur mon compte dans les termes les plus flatteurs. Malgré cela, le marchand, se tournant vers un de ses serviteurs, se mit à parler de ses navires et de ses opérations commerciales. Irrité d'une pareille réception, mécontent du dédain qu'il me témoignait, je sortis brusquement de sa demeure. Il paraît qu'il remarqua mon départ et qu'il s'informa de ce que j'étais devenu. — « Quel est cet homme ? lui de- « manda-t-on. — L'ami d'un tel. — Eh quoi ! lui dit-on, c'est « l'ami d'un grand personnage que vous traitez avec ce dédain ! « Il vient de sortir plein de ressentiment. — Qu'on le ramène « chez moi ! » s'écria le marchand, et sur son ordre, ses gens se dispersèrent dans différentes directions. Son secrétaire, ayant réussi à me rejoindre, me dit : — « Le Cheïkh « regrette que vous vous soyez éloigné sans prendre congé de « lui, et, quand il a su par nous quelle émotion s'était emparée « de vous à votre départ, il nous a ordonné de courir à votre « recherche et de vous ramener chez lui. — Vrai Dieu,

[1] Texte, p. 206 et suiv.

[2] Le texte présente ici une lacune. Je pense avec l'éditeur qu'on peut lire ainsi au lieu de la date 305 que portent les copies. D'ailleurs, on verra plus loin dans le même récit qu'il est question de l'année 348 comme d'une date déjà ancienne.

« répondis-je, j'ai vu bien des rois, bien des chefs qui com« mandaient à des milliers d'hommes de toute condition, mais « leur orgueil n'était rien auprès de la superbe et des dé« dains de cet homme. — Il en a bien le droit, répliqua « mon interlocuteur. Sachez que le Cheïkh étant tombé dan« gereusement malade en 348 fit son testament. Or, le tiers « de son bien, en y ajoutant une certaine somme (car il n'a « pas d'héritiers), s'élevait à 1 million de dinars[1], le tout en « navires armés et frétés par lui, en sommes déposées chez ses « agents, en traites payables à échéances fixes, ou bien en« core en pierres précieuses et en parfums, dont ses magasins « sont remplis. Tous ces bâtiments, qui font voile vers l'Inde, « le Zanguebar et la Chine, sont à lui; il n'a point d'associé; « tout au plus cède-t-il quelquefois un de ses navires par com« plaisance et sans réclamer le fret ni le nolis. » Ces paroles m'étonnèrent; je retournai chez le marchand, et celui-ci s'excusa du méchant accueil qu'il m'avait fait d'abord. En supposant même que ce n'était pas le tiers, mais la moitié de sa fortune dont il était question dans le testament, toujours est-il que je ne connais pas de négociant qui ait eu à sa disposition, ni de roi qui ait possédé une pareille somme. A vrai dire, un récit de ce genre ressemble à un rêve, à un conte de fées qui laisse le lecteur incrédule et méfiant. »

Après avoir consacré deux paragraphes assez maigres au Kermân et au Sind, sans rien ajouter d'important au texte qu'il avait sous les yeux, Ibn-Haukal, parvenu à l'extrême limite orientale de l'empire musulman, interrompt son récit. Dans un court avant-propos, il revient sur sa vocation de voyageur, sur l'ardeur avec laquelle il lisait et relisait les relations les plus en vogue, sur le soin qu'il mettait à interroger tous ceux qui avaient exploré les contrées lointaines. Le résultat de ses recherches ne semble pas l'avoir satisfait : « Presque toujours, dit-il, je constatais une ignorance pro-

[1] De dix à douze millions de francs, ce qui portait sa fortune à plus de trente millions, somme énorme au xe siècle.

fonde chez mes interlocuteurs et des contradictions flagrantes dans le récit que je recueillais de leur bouche. C'est le sentiment de ces imperfections autant que mon goût pour les voyages qui m'ont inspiré l'idée de rédiger le présent ouvrage. » Puis, touché d'un scrupule dévot, il croit devoir s'excuser devant Dieu d'avoir donné à la lecture de ces relations profanes un temps qu'il eût mieux fait de consacrer à l'étude de la jurisprudence et des traditions[1]. Ce scrupule n'a rien qui nous étonne dans une conscience musulmane. Moukaddessi, son contemporain, et Yakout, trois siècles plus tard, ont éprouvé les mêmes alarmes. Pour désarmer la sévérité de l'école théologique, ils entassent preuves sur preuves afin de démontrer que la géographie a droit de cité parmi les sciences orthodoxes. Mais, malgré la justice de leur cause, ils n'ont jamais réussi à se disculper entièrement aux yeux des ouléma rigides, et c'est en partie à cette prévention absurde qu'il faut attribuer le silence qui s'est fait autour de leur nom.

Les derniers chapitres de son livre dénotent chez Ibn-Haukal une richesse de matériaux qui manque à son prédécesseur. Dans la description de l'Arménie, par exemple, il joint à ses observations bon nombre de renseignements qu'il emprunte à des voyageurs ou à des fonctionnaires, tels que Ibn Abis-Sadj, Muflih et enfin le merzuban *Sallar,* dont le nom revient aussi sous la plume de Maçoudi. Ici encore nous avons à signaler, à côté de détails géographiques plus complets, une ou deux anecdotes qui coupent agréablement le récit. Nous regrettons que les bornes de cette notice ne nous permettent pas de raconter l'étrange mésaventure dont il fut victime à Tiflis, récit qui prouverait, si on ne le savait déjà, que le formalisme musulman peut atteindre aux dernières limites de l'absurde. C'est à désespérer la bureaucratie de nos civilisations plus avancées[2].

[1] Texte, p. 236.

[2] Voyez l'anecdote de la page 243.

Le dernier chapitre intitulé : *Des pays au delà de l'Oxus*, justifie plus que tout autre le mérite d'originalité que nous revendiquons pour Ibn-Haukal dans la dernière partie de son ouvrage. Non-seulement ce chapitre jette une vive clarté sur le texte mutilé d'Istakhri, mais il fournit à l'érudition des données d'autant plus précieuses que le terrain est resté plus inexploré jusqu'à ce jour. Une addition importante, dont il convient de faire honneur au voyageur bagdadien, est le tableau des impôts fonciers et du rendement des provinces. Ce tableau, copié sur les états administratifs, mérite toute confiance, et, rapproché des évaluations correspondantes dans Kodama et Ibn-Khordadbeh, il permet d'établir sur une base solide la statistique agricole et financière de l'empire des Khalifes au IVe siècle de l'hégire. S'il nous manque pour quelques contrées, par exemple pour le Khoraçân, il faut en conclure que l'auteur, n'ayant pas eu accès aux sources officielles, a préféré laisser cette lacune dans son livre plutôt que d'y insérer des chiffres douteux et des données de fantaisie.

Si incomplète que soit l'analyse qui précède, elle suffit pour disculper en partie notre voyageur de l'accusation de plagiat. Mais les éloges qu'il mérite s'appliquent, selon nous, exclusivement au fond de son travail; quant à la forme, hélas! nous la souhaiterions plus servile, puisqu'elle ne doit son originalité qu'à une élégance de faux aloi. C'est de la rhétorique de comptoir. Comme on regrette le ton un peu sec, mais clair et précis des vieux géographes, en présence de ces allitérations, de ces assonances péniblement assemblées qui déroutent le lecteur et ralentissent le récit! Il faut pourtant en prendre son parti. Dès cette époque, l'affectation et le mauvais goût pénétraient toutes les branches de la littérature. Moukaddessi n'a pas mieux évité cet écueil, et, tout en voulant faire autrement que ses émules, il a renchéri sur leurs défauts en tant qu'écrivain. Puisque nous parlons de Moukaddessi, hâtons-nous d'ajouter que ce reproche est le seul que mérite ce merveilleux voyageur, dont, il y a dix ans, on

connaissait à peine le nom. On en jugera bientôt. M. de Goeje nous annonce pour l'année prochaine la publication du texte complet, qui formera le tome troisième de sa collection. Une copie, exécutée sur l'exemplaire de Sainte-Sophie, est maintenant entre ses mains et sans doute déjà collationnée sur la copie de Berlin; l'impression du texte est donc probablement commencée. Ce sera la perle rare, le joyau inestimable de la collection; nous n'avons pas besoin d'ajouter qu'il sera monté avec le goût et le fini qu'on est en droit d'attendre d'une main aussi exercée.

Cependant la tâche du savant éditeur ne prendra pas fin avec la publication du troisième volume. Après avoir reconquis, au prix de tant d'efforts, des trésors que le temps n'avait pas épargnés, le droit, disons-mieux, le devoir de l'éditeur est de les rendre accessibles au grand public. J'ai déjà eu l'occasion de m'expliquer[1] sur le plan que M. de Goeje devrait, selon moi, adopter pour faire bénéficier la science du fruit de ses recherches, et je suis heureux de me trouver en conformité de vues avec une autorité plus imposante que ne le serait la mienne, celle de notre savant confrère, M. Defrémery. Nous pensons que l'ordre suivi dans la seconde partie de la Bibliothèque géographique devrait être celui-ci. Fondre en une traduction unique les deux traités d'Istakhri et d'Ibn-Haukal, en suivant de préférence le second, puisqu'il est plus détaillé. — Donner en note les variantes d'Istakhri, quand elles ont peu d'étendue; réserver pour un appendice les fragments d'ailleurs peu nombreux où il s'éloigne de son collaborateur. Quant à Mokaddessi, il ne peut être comparé à aucun de ses compatriotes : il a pris à tâche de n'en copier aucun et de tout tirer de son propre fonds. Il mérite donc d'être traduit *in extenso* et d'occuper un ou deux volumes de la collection. Ce travail une fois terminé, il resterait encore à rédiger un vaste index pour la commodité des recherches, et un voca-

[1] Cf. *Journal asiatique*, v[e] série, t. XVIII, p. 434.

bulaire des mots techniques qui se rencontrent plus souvent chez les géographes qu'ailleurs.

Voilà ce que nous nous proposions de faire pour Mokaddessi. Voilà ce que M. de Goeje, plus favorisé et mieux préparé que nous, fera pour la collection entière dans un avenir qui n'est pas éloigné. La rapidité du travail ne nuit jamais chez le savant professeur de Leyde au mérite de l'exécution : les deux volumes qu'il vient de nous donner en deux années en sont la preuve. Remercions-le dès à présent du service qu'il rend à nos travaux, et souhaitons qu'il puisse bientôt inscrire son nom avec un légitime orgueil sur le piédestal du monument qu'il élève à l'érudition orientale.

BARBIER DE MEYNARD.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME Ier, VIIe SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

FIN DE LA TABLE.

JOURNAL ASIATIQUE



SEPTIÈME SÉRIE

TOME II



JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, BELIN, CHERBONNEAU, DEFRÉMERY
J. DERENBOURG, DUGAT, DULAURIER, FEER, FOUCAUX
GARCIN DE TASSY, MOHL, OPPERT, REGNIER, RENAN
SANGUINETTI, SÉDILLOT, DE SLANE, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME II



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXIII

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET 1873.

PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 28 JUIN 1873.

En l'absence de M. Mohl, président, pour cause de maladie, la séance est ouverte par M. Adolphe Régnier, vice-président.

Le procès-verbal de la dernière séance générale est lu et adopté.

M. le vice-président donne lecture d'une lettre de la Société de Batavia annonçant l'envoi de reproductions photographiques d'une partie des antiquités hindoues de Java. Cinq grands cartons de photographies sont, en effet, parvenus à la Société, qui décide que des remercîments seront adressés à la Société de Batavia pour ce don magnifique.

Sont présentés et reçus membres de la Société :

MM. Dabry de Thiersant, consul de France, en Chine, présenté par MM. Mohl et Barbier de Meynard;

Andrew Spooner, présenté par MM. Renan et Barbier de Meynard;

MM. Guy Styleman l'Estrange, présenté par Messieurs Mohl et Guyard.

M. Spooner, qui a passé de longues années dans l'Indo-Chine, met sous les yeux de la Société plusieurs albums de photographies d'inscriptions, de monuments, etc. et un vase en bronze portant une inscription gravée autour du bord.

M. Renan, secrétaire, donne lecture du Rapport annuel sur les travaux du Conseil.

M. Brunet de Presle communique le rapport de la commission des fonds pour l'exercice 1871-1872.

M. Clermont-Ganneau lit une notice sur l'abbaye de Sainte-Anne et la Médrèsé de Saladîn, à Jérusalem. Ce travail paraîtra dans le *Journal*.

On procède au dépouillement du scrutin, ouvert au commencement de la séance, à l'effet de réélire ou de remplacer les membres du Conseil réglementairement sortants, et de nommer un censeur, un membre de la commission des fonds et un membre du Conseil. Ce dépouillement donne le résultat suivant :

Président : M. Mohl.

Vice-présidents : MM. Adolphe Régnier, Barthélemy Saint-Hilaire.

Secrétaire adjoint et bibliothécaire : M. Barbier de Meynard.

Trésorier : M. De Longpérier.

Commission des fonds : MM. Garcin de Tassy, Barbier de Meynard, Garrez.

Membres du Conseil : MM. Defrémery, Bréal, J. Derenbourg, le marquis d'Hervey de Saint-Denys, Sédillot, de Khanikof, Garrez, Clermont-Ganneau.

Censeurs : MM. Guigniaut, Brunet de Presle.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, mai 1873, in-4°.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, VIIe série, t. XVII, n°s 11, 12 et dern. t. XVIII, t. XIX, n°s 1-5, in-4°.

— *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XVII, t. XVIII, n°s 1 et 2, in-4°.

Par la Société. *Verhandlingen van het bataviaasch Genootschap*, deel XXXIV et XXXV. Batavia, in-4°.

— *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, deel XVIII, zesde serie, deel I, afl. 2; deel XX, zevende serie, deel II, afl. 1. Batavia, in-8°.

— *Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen von het Bataviaasch Genootschap*, deel VIII, 1870. Batavia, in-8°.

— *Oudhadan van Java* op last der Ned. Indische Regering onder toezigt van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen gephotographeerd door J. van Kinsbergen. Batavia, 5 grands cartons.

— *Journal of the Royal Asiatic Society of Great*

Britain and Ireland, new series, vol. VI, part II, 1873, in-8°.

Par la Société. *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève, t. XI, livr. 4, 5 et 6, 1872, in-8°.

Par l'éditeur. *Indian Antiquary*, part XVI, april 1873. Bombay, in-4°.

— *The Phœnix*, vol. III, n°s 33 et 34, march and april 1873. Londres, pet. in-4°.

Par les rédacteurs. *The Academy*, n°s 72, 73 et 74, 1873. Londres, in-4°.

Par le gouvernement des Indes orientales. *Archæological Survey of India*, four reports made during the years 1862, 1863, 1864, 1865, by A. Cunningham, Simla, 1871, in-8°, vol. I, vjjj-XLIII-359-XLIX p.; vol. II, 459-LIII pages.

Par l'auteur. *Cours complémentaire de Géographie, Histoire et Législation des États musulmans* à l'École des LL. OO. Leçon d'ouverture, par M. Gustave Dugat. Paris, Maisonneuve, 1873, in-8°, 39 pages.

— *Thule v arábskoï literatoúrè* (Thule dans la littérature arabe, article de M. Harkawy lu dans la séance, du 6 mars 1873, de la section historico-philologique de Saint-Pétersbourg), brochure in-8°, 14 pages.

— *Il Commento medio di Averroe alla poetica di Aristotele*, per la prima volta pubblicato in arabo e in ebraico e recato in italiano da Fausto Lasinio. Parte prima, il testo arabo con note e appendice, XX-24-

xv-45 pages. Parte seconda, la versione ebraica di Tôdrôs Tôdrôsî, con note, VII-8-34 pages in-4°. Pise, 1872.

TABLEAU

DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

DU 28 JUIN 1873.

PRÉSIDENT.

M. MOHL.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. AD. RÉGNIER.
BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE.

SECRÉTAIRE.

M. RENAN.

SECRÉTAIRE ADJOINT ET BIBLIOTHÉCAIRE.

M. BARBIER DE MEYNARD.

TRÉSORIER.

M. DE LONGPÉRIER.

COMMISSION DES FONDS.

MM. GARCIN DE TASSY.
PAUTHIER.
BARBIER DE MEYNARD.

CENSEURS.

MM. Guigniaut.
Brunet de Presles.

MEMBRES DU CONSEIL.

MM. Zotenberg.
L'abbé Bargès.
Dugat.
Foucaux.
Sanguinetti.
Guigniaut.
Brunet de Presle.
Charles Schefer.
Feer.
Lancereau.
Pavet de Courteille.
De Slane.
Dulaurier.
Oppert.
E. Senart.
Stanislas Guyart.
Defrémery.
Bréal.
J. Derenbourg.
D'Hervey de Saint-Denys.
Sédillot.
De Khanikof.
Garrez.
Clermont-Ganneau.

RAPPORT

SUR

LES TRAVAUX DU CONSEIL DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

PENDANT L'ANNÉE 1872-1873,

FAIT À LA SÉANCE ANNUELLE DE LA SOCIÉTÉ,

LE 29 JUIN 1873,

PAR M. ERNEST RENAN.

Messieurs,

Je ne sais si, depuis l'année 1832, où nous perdîmes coup sur coup Abel Rémusat, Saint-Martin, Chézy, Champollion, aucune année a été plus funeste à nos études que celle qui vient de s'écouler. Deux hommes de premier ordre, le vicomte de Rougé et Stanislas Julien, ont disparu de notre société, y laissant un vide qui ne saurait être rempli. M. de Rougé est généralement reconnu pour le second fondateur des études égyptologiques. La mort prématurée de Champollion, en empêchant ce pénétrant esprit de mûrir et d'étendre sa méthode, fit courir à la science qu'il avait fondée un véritable danger. Les précieux papiers qu'il laissait demeurèrent inféconds; le temps lui avait manqué

pour former des élèves; une sorte d'interruption se produisit ainsi dans la philologie égyptienne. M. Lepsius ne se voua à l'antiquité pharaonique que dix ans après, et d'abord il sembla plus attentif à l'archéologie et à la recherche des monuments qu'à la grammaire. Heureusement, pendant ces années en apparence stériles, un jeune homme laborieux, appartenant à une des premières familles de France, et dont la révolution de 1830 avait changé la carrière, reprenait dans le silence, avec les publications incomplètes de Champollion et sans le secours de ses papiers, les difficiles problèmes dont ce dernier avait ébauché la solution. Ce fut une vive surprise quand, vers 1846, M. de Rougé apparut tout à coup dans le monde savant, riche de travaux et en possession des plus précieux instruments de recherche, tous créés par lui. Le Mémoire sur le tombeau d'Ahmès (1849) fut salué comme marquant une époque dans les études égyptologiques. L'auteur ne se contentait plus de demander au monument l'indication générale des idées qu'il renfermait; il fixait le sens précis de chacun des mots, cherchait à déterminer les formes grammaticales. La lecture des papyrus hiératiques, jusque-là tenus pour incompréhensibles, la découverte des données historiques relatives aux Hyksos et aux peuples étrangers à l'Égypte qui ont été en rapport avec elle, l'étude des monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties, d'admirables observations sur le rituel funéraire, et surtout cette belle détermination de l'origine de cha-

cune des lettres de l'alphabet phénicien, tirée de l'écriture cursive des Égyptiens, telle qu'elle était usitée dans l'ancien Empire, voilà des titres de premier ordre et dont chacun suffirait pour illustrer un savant. Cependant, ce n'était là pour M. de Rougé que des analyses de détail. A travers tous ces travaux, une préoccupation constante le guidait, constituer la grammaire égyptienne. Deux fascicules seulement ont paru de cette œuvre capitale; le troisième fut remis à l'impression quelques semaines avant la mort de notre illustre confrère et paraîtra bientôt. La dernière partie, qui devait renfermer la syntaxe, n'a jamais été écrite. Tout inachevée qu'elle est, comme celle de Champollion, la Grammaire égyptienne de M. de Rougé est peut-être le plus grand des services qu'il ait rendus à la science. Plus heureux que beaucoup d'autres savants de notre pays, non moins éminents que lui, M. de Rougé fit école : c'était un excellent professeur du Collége de France. Son cours était régulièrement suivi, et, outre un fils qui saura nous transmettre dans toute sa richesse l'héritage paternel, les élèves qu'il a formés, et qui travaillaient sous sa direction, assurent l'avenir de l'égyptologie parmi nous. Peut-être avec un esprit porté vers la philosophie eût-il fait avancer plus rapidement la critique historique appliquée à l'histoire d'Égypte, à sa religion, à ses institutions. Mais l'époque de telles recherches n'est pas sans doute venue. On s'arrêtera longtemps encore aux analyses grammaticales; une ou deux générations d'égypto-

logues devront avoir le courage d'entasser les faits sans en tirer lés conséquences, d'ignorer pour que l'avenir sache. Nul plus que notre confrère n'a contribué à introduire dans ces délicates recherches la précision et la sûreté sans lesquelles elles ne sauraient porter aucun fruit.

M. Julien semblait avoir reçu de la nature un don spécial, une sorte de vocation écrite d'avance. Ses facultés, qui, dans l'histoire, la littérature, n'eussent pas eu leur application, trouvèrent dans l'étude du chinois un emploi qui ferait croire à la prédestination. Cette sagacité un peu matérielle, qui n'allait pas aux sujets de haute critique et d'histoire littéraire, était juste ce qu'il fallait pour le domaine particulier qu'il s'était choisi. De même que les études égyptologiques furent arrêtées par la perte de Champollion, de même les études chinoises, crées par Abel Rémusat, semblèrent, à la mort de leur fondateur, frappées de stérilité. M. Stanislas Julien, comme M. de Rougé, releva la tradition près de se perdre. Comme M. de Rougé, il surpassa son maître, non certes en génie, mais en précision, en méthode. Rémusat avait toujours reculé devant les difficultés particulières que présente la poésie chinoise. Julien aborda tous les textes, pénétra les secrets de tous les styles, et arriva à comprendre le chinois comme personne ne l'avait compris, comme personne ne le comprendra peut-être après lui. C'était une sorte de pénétration intime, de divination sans arbitraire, au moyen de certaines règles qu'il s'était faites, et dont

lui-même a voulu, dans un de ses derniers ouvrages, nous révéler le secret. La règle de position avait été avant lui démontrée, mais non poursuivie jusque dans ses finesses. Il en pénétra toutes les applications, et y ajouta une observation approfondie de la valeur des particules, élément capital pour l'intelligence du chinois. Les traductions de M. Julien resteront des modèles de la traduction impersonnelle, où l'auteur se contente d'être le verre transparent à travers lequel passe inaltérée la pensée de l'auteur étranger. Sans qu'il sût la chimie, l'agronomie, l'histoire naturelle, il traduisait avec très-peu d'erreurs des traités de chimie, d'agronomie, d'histoire naturelle. Sans rien entendre à la philosophie, il a traduit dans la perfection, en s'aidant, il est vrai, des conseils de personnes plus versées que lui en ces matières, le livre obscur et profond de *Lao-Tseu*. Quels services il a rendus, et quels services il aurait pu rendre encore, si l'on avait su employer comme il eût fallu cette merveilleuse faculté de traduction! Indifférent au choix des sujets, M. Julien attendait la commande, pardonnez-moi cette expression, et si d'intelligentes initiatives eussent provoqué comme il fallait cette prodigieuse faculté de travail, la partie la plus importante de la littérature chinoise pourrait maintenant être lue par les personnes les plus étrangères à la sinologie, avec autant de sûreté qu'elles le sont par les sinologues dans l'original. Véritable lettré chinois, Julien eût mesuré sa tâche à tant de caractères par jour, et pas une fois son exactitude

ne se fût trouvée en défaut. Quel ingénieux chef-d'œuvre de patience que ce travail sur la translation des mots sanscrits en chinois, sans lequel toutes les études sinico-bouddhiques fussent restées lettre close! Quel trait de lumière dans l'obscure histoire de l'Inde que cette traduction d'Hiouen-Thsang! Levé tous les jours à quatre heures du matin, Julien ne vivait que du plaisir de son travail, de cette jouissance intime que l'esprit éprouve à manier un instrument ferme et sûr. Telle était la passion qu'il portait dans son étude favorite que parfois il put sembler indifférent à tout le reste et fermé à ce qui n'était pas sa spécialité. Excellent homme dans les relations privées, il était capable, quand il s'agissait de chinois, d'être injuste, violent. De là, des inimitiés qui nous ont attristés bien des fois, et qui ont enlevé à sa vieillesse le repos qu'il eût si bien mérité.

Le caprice de la mort nous oblige justement à rapprocher de M. Julien l'homme qui semblait destiné à être son émule, et que de regrettables animosités séparèrent de lui. M. Guillaume Pauthier, malgré un réel mérite, malgré de vrais services rendus à la science, n'a jamais occupé dans son pays le rang dont il était digne; sa carrière a toujours été troublée et sa vie a été empoisonnée par les plus tristes mécomptes. Nous avons le devoir strict, après la mort de deux confrères, qui nous laissent un égal regret, de ne pas réveiller des controverses que nous avons tout fait pour étouffer. Nous ne rechercherons pas si les torts furent réciproques, ni d'où

vinrent les premières injures; disons seulement que ces débats eurent pour M. Pauthier les conséquences les plus funestes. Non-seulement il n'arriva jamais à la position à laquelle il avait droit; mais ses travaux furent gênés, injustement dépréciés, découragés. C'est une leçon, Messieurs, dont il faut que l'on profite. La liberté de la critique est la condition fondamentale de la science; que nulle atteinte n'y soit portée; mais que toute personnalité en soit sévèrement bannie. Prenons garde que désormais la rivalité ne dégénère en haine, et que la carrière d'un savant estimable ne soit entravée, parce que deux personnes s'occupant des mêmes études se sont trouvées affrontées au début de leur carrière. Si le nombre des fonctions savantes est limité, le champ de l'estime publique est immense. Chercher à priver un rival de cette récompense, est une action coupable. Ajoutons que l'organisation de notre enseignement scientifique ne prête que trop à ces injustices. Des études de la plus haute importance n'ayant dans toute la France qu'une seule chaire, cette chaire pouvant ne devenir vacante que tous les trente ou quarante ans, de fâcheuses exclusions sont inévitables. On ne les préviendra qu'en multipliant les centres scientifiques, et en créant autour du Collége de France un ensemble de chaires libres, analogue au *privatdocentisme* allemand, où la libre concurrence trouve son libre jeu.

L'érudition étendue de M. Pauthier lui eût assuré des droits à un tel enseignement. Certes il

n'égalait pas Julien dans ce don spécial, départi à lui seul, de voir dans une phrase chinoise ce qui s'y trouve et rien que ce qui s'y trouve; mais il avait plus d'instruction comparative; moins souvent il se réfugiait derrière cette phrase péremptoire, si familière à Julien : « Je ne m'occupe pas de cela. » Sa curiosité était ouverte, éclairée; il recueillait avec ardeur et bonheur. Son travail sur Marco Polo, sa dissertation sur l'inscription de Si-gan-fou resteront dans la science. Sa mémoire vous sera particulièrement chère, Messieurs. Après notre respecté président, personne plus que M. Pauthier n'a donné à la Société asiatique de son temps et de son activité. Les épreuves de ces dernières années lui furent cruelles comme à tant d'autres. Le siége, la commune, dont il vit, à Passy, qu'il habitait, les scènes les plus terribles, l'ébranlèrent au physique et au moral. Le découragement fut chez lui si fort, que nous cessâmes presque de le voir. Il avait soixante et onze ans, quand un accident subit l'enleva. Disons de cœur à cet honnête, franc et loyal confrère un sympathique adieu.

Un homme de bien, que de studieuses habitudes d'esprit et un louable amour du vrai portèrent vers nos études, M. le docteur Judas, nous a été également enlevé cette année. Il était né à Middelbourg, en Zélande, le 5 avril 1805, pendant l'occupation française. Son père, pharmacien-major de l'armée, lui inspira de bonne heure le goût de la science. Attaché à la médecine militaire, M. Judas fut porté en Algérie par les devoirs de sa profession. C'est à

l'hôpital de Guelma que sa vocation se décida, sous l'influence du colonel (depuis général) Duvivier, homme de cœur, à qui les connaissances philologiques et critiques manquaient, mais plein d'ardeur pour tout ce qui touchait à l'épigraphie antique de l'Algérie. Guelma est un des points où les traces historiques des races diverses qui se sont succédé sur le sol africain sont le plus visibles. L'esprit solide de M. Judas ne fut pas longtemps à voir que la philologie seule pouvait lui donner la clef du passé, qui le sollicitait si vivement. Entreprises tard, ces études n'eurent jamais la sûreté que donne une éducation poursuivie durant des années dans les grandes écoles. Mais elles furent suffisantes pour éclairer le zèle de M. Judas, sinon pour le préserver toujours de l'erreur, dans les études délicates qu'il avait embrassées. Par les amis qu'il avait gardés en Algérie et qu'il dirigeait de loin, il contribua plus que personne aux découvertes de monuments puniques et surtout libyques ou berbers qui se sont faites en ces dernières années. La belle collection qu'il avait formée a été léguée par sa sœur à l'Institut. Cette collection, composée de monuments originaux, de plâtres et d'estampages, est maintenant déposée au cabinet du *Corpus inscriptionum semiticarum.* M. Judas a laissé une profonde impression chez ceux qui l'ont connu. C'était un homme du caractère le plus honorable, simple, modeste, consciencieux, sans ambition, vrai philosophe, dominé en tout par le sentiment du devoir et l'amour du

travail. Timoré jusqu'à l'excès, il quitta prématurément ses fonctions, craignant que la surdité dont il était atteint ne nuisit en quelque chose à l'accomplissement de ses devoirs de médecin. La déroute de Châtillon (il demeurait de ce côté de Paris) produisit en lui un affaissement, qui a été l'origine de la maladie qui nous l'a enlevé.

N'oublions pas enfin M. Léon Nordmann, mort à trente-cinq ans, après de longues études dont tous ceux qui l'ont connu espéraient les meilleurs fruits. Aumônier israélite de plusieurs colléges de Paris, M. Nordmann était un travailleur consciencieux et modeste. L'estimable Chrestomathie hébraïque qu'il a laissée ne suffit pas à donner une idée de son mérite. Pendant quinze ans, il avait suivi nos cours, et s'était amassé un trésor étendu d'érudition orientale. Les amis de Nordmann ne doutaient pas qu'il ne fût destiné à prendre un rang honorable dans l'orientalisme français. Lui-même en avait conscience, et c'est pour cela qu'il ne se pressait pas de produire. Sa mort, comme tant d'autres, se rattache à nos malheurs. Il avait passé le siége dans Paris. La précipitation qu'il mit, dès les premiers jours de l'armistice, et avant que les communications fussent rétablies, à rejoindre sa famille, lui fit affronter des fatigues que ne put supporter sa frêle constitution. Il arriva chez les siens pour prendre le lit, et mourut au bout de quinze mois de souffrances.

Ces pertes n'ont pas empêché, Messieurs, vos

travaux de suivre leur cours accoutumé. Votre journal s'est continué régulièrement, et vous avez pu donner, à la fin de l'année 1872, une table très-bien faite de la VIe série, de 1863 à 1872. Un nouveau volume publié de la *Collection d'ouvrages orientaux* est la preuve que vos ressources et votre activité ne sont pas amoindries. Les travaux les plus intéressants n'ont cessé d'affluer vers vous et de se faire autour de vous. Plus d'une jeune vocation s'est révélée et vous a donné des gages d'avenir.

M. Bréal a terminé le quatrième et dernier volume de cette monumentale traduction de la *Grammaire comparée* de Bopp [1]. La perfection de la traduction, le soin admirable de l'exécution matérielle, les préfaces excellentes qui sont en tête de chaque volume feront de ce bel ouvrage la pierre d'angle de nos études de philologie comparée. L'index qui est nécessaire pour donner à de tels ouvrages tout leur prix ne tardera pas à paraître. L'estime des vrais connaisseurs récompensera M. Bréal de l'acte d'abnégation qu'il a fait en consacrant à une traduction de longue haleine le temps qu'il lui eût été si facile d'employer à des travaux originaux plus profitables en un sens à sa réputation.

La Société de linguistique de Paris continue à tenir école de la meilleure philologie comparée.

[1] *Grammaire comparée des langues indo-européennes*, par M. Fr. Bopp, traduite sur la 2e édition et précédée d'introductions, par M. Michel Bréal, t. IV, XXII-427 pages, grand in-8°, 1872, Imprimerie nationale (Hachette).

Ses *Mémoires*[1] peuvent rivaliser avec le Journal de Kuhn pour la nouveauté, la solidité, la variété. M. Louis Havet, M. Bergaigue, M. Bréal nous y ont donné des notes substantielles d'étymologie indo-européenne, de phonétique, de mythologie comparée. En y joignant divers articles des mêmes auteurs dans la *Revue critique*[2], on obtient un ensemble de doctrine où tout est d'une méthode sûre, sobre, nerveuse, concise, sans nulle déclamation, ni exagération. La distinction de la science et de l'enseignement est là très-bien faite[3]. Les travaux de cette jeune école égalent ce que l'Allemagne a jamais fait de plus ingénieux. L'étude de M. Francis Meunier sur les composés syntactiques[4] est aussi un ouvrage fort estimable, puisque les meilleurs juges ne trouvent à lui reprocher qu'une surabondance minutieuse, qui n'a pas permis à l'auteur de faire un choix entre les riches matériaux qu'il avait amassés pour son sujet.

La *Revue de linguistique*[5], publiée par M. Hove-

[1] *Mémoires de la Société de linguistique*, t. II, fascic. 1, p. 1-80 (Franck, 1872). *Bulletin de la Soc. de ling.* n°s 6 et 7, in-8°.

[2] *Revue critique d'histoire et de littérature* (Franck), 18 mai, 31 août, 23 et 30 nov. 1872; 22 février, 31 mai, 28 juillet 1873.

[3] Voir sur ce point l'excellente leçon de M. Bréal, dans la *Revue archéologique* (Didier), février 1873, tirée à part (Didier, Hachette).

[4] *Études de grammaire comparée des composés syntactiques* en grec, en latin, en français, et subsidiairement en zend et en indien. Paris, Durand, 1873, 208 pages in-8°. (Extrait de l'*Ann. de l'Association pour l'encouragement des études grecques*, 1872, Durand.)

[5] *Revue de linguistique et de philologie comparée*, recueil trimestriel publié par M. Abel Hovelacque, t. II, 456 pages in-8° (Mai-

lacque, renferme des études souvent approfondies, où se manifestent une activité ardente, une intelligence vive, un goût sincère de la vérité. Tout ici n'est pas neuf, tout n'est peut-être pas or pur; mais les articles de la *Revue de linguistique,* surtout ceux de M. Hovelacque, n'en doivent pas moins être lus de toute personne qui s'intéresse aux progrès de la philologie et de la mythologie comparées.

Les rapports de la religion iranienne et de la primitive religion hindoue ont fourni à M. Schœbel le sujet d'un mémoire, dont il vient de nous donner une deuxième édition augmentée[1], où tous, même ceux qui ne partageront pas les vues de l'auteur, reconnaîtront une érudition étendue et un esprit habitué aux méditations de la philosophie.

Les études relatives à l'Inde brahmanique ont peu donné cette année. Ne nous en plaignons pas cependant, puisque M. Bergaigue[2], M. Girard de Rialle[3] ne nous laissent pas oublier qu'ils s'occupent des Védas. Divers articles de critique[4] publiés par M. A.

sonneuve). Joignez-y Hovelacque ; *Mém. sur la primordialité et la prononciatiom du r-vocal sanskrit,* Paris, Maisonneuve, 28 pages, 1872, in-8°, et un mémoire du même auteur sur les subdivisions de la langue commune indo-européenne, dans la *Revue d'anthropologie,* p. 475-479.

[1] *Recherches sur la religion première de la race indo-iranienne,* 2e édition, revue et augmentée. Paris, Maisonneuve, in-8°, 1872, 172 pages.

[2] *Revue critique,* 15 juin 1872; 5 avril, 8 mars 1873.

[3] *Revue de linguistique,* t. V. p. 273-276.

[4] *Revue critique,* 29 juin, 27 juillet, 10 août, 2 nov. 1872; 15 janv. 3 mai 1873.

Barth ont une valeur originale. M. Garrez, dans un travail substantiel et méthodique sur le *Saptaçataka*, publié par M. Weber, a émis les vues les plus justes et les plus pénétrantes sur la patrie, l'âge, l'origine de la littérature pracrite ou plutôt *maharaschtri*, et sur ses rapports avec la littérature sanscrite [1].

Un très-intéressant opuscule sur les religieuses bouddhistes a paru avec une préface de notre savant confrère M. Foucaux [2]. L'auteur a puisé aux meilleures sources; beaucoup de ses renseignements sont neufs et originaux, et l'ensemble est groupé d'une façon attrayante. Ce tableau de la vie des recluses orientales, qui offrent souvent beaucoup d'analogie avec celles de l'Occident, a pour base une solide connaissance de l'histoire du bouddhisme; on y trouve, de plus, une notion fort juste des sentiments de la femme, et il est heureux qu'une personne distinguée, aussi bien placée qu'on peut l'être pour être renseignée sur le bouddhisme, ait entrepris de le tracer.

M. Feer [3] et M. Garrez [4] ont continué leurs études sur la littérature bouddhique en pali. Votre Journal a également publié sur les travaux de notre regretté

[1] *Journal asiatique*, août-sept. 1872. Comp. *Revue critique*, 22 mars 1873.

[2] *Les religieuses bouddhistes, depuis Sakya-Mouni jusqu'à nos jours*, par Mme Mary Summer, avec une introduction par Ph. Éd. Foucaux. Paris. Ernest Leroux, 1873, XII-70 pages, in-12.

[3] *Journal asiatique*, janv. 1873.

[4] *Revue critique*, 7 juin 1873.

Grimblot quelques observations importantes, émanant de la personne qui pouvait le mieux connaître ces travaux, en ayant été le collaborateur attentif et dévoué[1].

M. Garcin de Tassy[2], nous a tenus au courant des guerres ardentes que les dialectes ou plutôt les alphabets divers de l'Inde ne cessent de se livrer, et qui représentent la rivalité des populations hindoues et musulmanes. Notre vénéré doyen prend parti dans ces luttes avec la vivacité d'un habitant de l'Inde; il est décidément pour le bon hindoustani appelé *urdu*, et contre les prétentions de l'alphabet dévanagari. Je ne connais rien d'aussi intéressant que ces revues annuelles, faites avec infiniment d'abandon et de naturel, et où la vivacité des opinions les plus arrêtées n'enlève rien à la tolérance ni à la justice. Quoi de plus curieux, par exemple, que l'exposé donné par notre confrère des tentatives d'apologie et de réforme de la religion hindoue, et en général de ces mouvements, comme celui des kukas, plus ou moins analogues à la secte des sikhs, que l'état de crise religieuse où est l'Inde ne cesse d'enfanter?

Les études d'épigraphie et d'archéologie sémitique n'ont rien perdu de leur activité dans le cours de cette année. La seconde livraison du tome Ier

[1] *Journal asiatique*, août-sept. 1872.

[2] *La langue et la littérature hindoustanies en 1872.* Revue annuelle. Paris, Maisonneuve, 109 pages, in-8°.

du grand ouvrage de M. François Lenormant sur l'histoire de l'alphabet[1] présente un bon résumé de l'état de la science. Tout ce qui concerne l'ancienne épigraphie araméenne, les papyrus et les inscriptions trouvés en Égypte, les monuments palmyréniens, l'origine et l'adoption par les Juifs de l'alphabet carré, y est traité avec savoir et clarté. La bibliographie est riche et complète. Des planches paléographiques très-exactes achèvent de donner à l'ouvrage la valeur d'un véritable livre d'étude. Quand on compare un tel ensemble aux tableaux paléographiques que présentaient les travaux de Kopp, de Gesenius, on est frappé des progrès énormes accomplis depuis cinquante ans dans la paléographie sémitique. Des chapitres entiers, qu'on n'eût pas soupçonnés autrefois, ont acquis maintenant une importance de premier ordre, et servent à résoudre des problèmes qu'on eût jugés autrefois insolubles.

Beaucoup de textes nouveaux sont arrivés à la commission du *Corpus* des inscriptions sémitiques[2]. M. Héron de Villefosse, en particulier, nous a rapporté d'Afrique une ample moisson d'estampages, dont plusieurs représentent des textes encore inédits. Le docteur Reboud, M. de l'Hôtellerie, le gé-

[1] *Essai sur la propagation de l'alphabet phénicien dans l'ancien monde,* tome Ier, 2e livraison, p. 193-343, grand in-8°; pl. XII-XIX. Paris, Maisonneuve.

[2] *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* 1872, p. 204, 205, 400, 401.

néral Desvaux, le général Faidherbe [1] ont également contribué à enrichir la section de l'épigraphie punique, de textes qui, pour être assez modernes, n'en sont pas moins intéressants, comme témoins de l'état de dégradation où étaient arrivées la langue et l'écriture sémitiques en Afrique dans les siècles qui s'écoulèrent entre le triomphe du christianisme et l'islam. Votre Journal [2] a publié quelques contributions nouvelles à l'épigraphie nabatéenne provenant de Pouzzoles. L'inscription de Méscha a continué naturellement d'être à l'ordre du jour. M. le pasteur Bruston [3] vous a donné un essai sur ce grand et capital monument. M. Clermont-Ganneau [4] est revenu sur l'énigmatique *Ariel* de David, qui est la difficulté principale de cette vieille page d'histoire hébraïque. Un trimestre entier y a été consacré dans l'enseignement du Collége de France, et il en est résulté quelques nouvelles conjectures [5]. Le progrès de l'exégèse du document moabite dépend désormais de M. Ganneau. Par des raisons sans doute indépendantes de la volonté de ce brillant et heureux explorateur, nous n'avons pas encore une reproduction exacte de l'estampage et des fragments qui restent de la pierre de Dhiban. M. Ganneau nous doit cela; il nous doit bien d'autres

[1] *Revue africaine*, janvier-février 1873.
[2] *Journal asiatique*, avril 1873.
[3] *Journal asiatique*, avril 1873.
[4] *Comptes rendus de l'Aacadémie des inscr.* 1872, p. 101.
[5] *Revue archéologique*, mai 1873.

choses encore. Quel livre M. Ganneau nous ferait, s'il recueillait toutes les notes, toutes les inscriptions, tous les renseignements qu'il a en portefeuille et dont il a voulu, comme pour redoubler nos désirs, nous donner la liste dans la *Revue archéologique*[1]! Nous serons importuns jusqu'à ce qu'il nous ait payé sa dette. Nous supplierons également l'administration du Louvre de ne pas commettre la faute impardonnable de laisser échapper un monument comme celui de Méscha. Il y a quelques mois, l'acquisition par le musée en était donnée pour certaine; aujourd'hui, il paraît qu'elle est douteuse. Nous serions désolés que cette pierre sans pareille ne fût pas au Louvre à côté de tant d'autres monuments de premier ordre, qui font de Paris le centre principal de l'épigraphie sémitique. L'inscription de Méscha, quelles que soient les découvertes de l'avenir, restera un monument hors de ligne pour l'intérêt historique et philologique. Le malheur qui lui est arrivé lors de sa découverte ne fait qu'augmenter le prix de tout ce qui peut servir à nous rendre l'image aussi vraie que possible de ce que fut le monument avant sa destruction partielle. En rapprochant habilement l'estampage, la copie qui mit M. Ganneau sur la trace du monument, les fragments conservés, et en sachant agencer adroitement ces débris, on pourrait

[1] *Revue archéologique*, juin 1872. Cf. *Comptes rendus de l'Académie des inscr.* 1872, p. 41, 42, 243, 244, etc. *Bulletin de la Société de géographie*, janvier 1873, p. 94-97.

presque réparer le malheur arrivé par la faute des Bédouins. Le cabinet du Louvre où seraient exposés tous ces restes d'un document sans égal sur un passé précieux à connaître, serait sûrement le lieu du Louvre vers lequel s'achemineraient le plus volontiers l'étranger, même médiocrement instruit, et le visiteur animé de quelque esprit de curiosité.

Espérons qu'à côté de la pierre de Dhiban se trouvera un jour cette belle stèle grecque, retrouvée également par M. Ganneau, et qui n'est autre chose que l'un de ces écriteaux qui, selon le témoignage de Josèphe, interdisaient l'entrée du temple de Jérusalem aux non-Juifs [1]. La curieuse formule de cette défense a donné lieu à un intéressant débat entre M. Clermont-Ganneau et M. Derenbourg [2], où ce dernier a savamment montré toutes les nuances que la menace de la peine de mort prenait dans les habitudes et les croyances des Juifs. La pierre trouvée par M. Ganneau est, en tout cas, une trouvaille unique en son genre, le seul reste du temple d'Hérode, une vraie relique, par conséquent, et une relique authentique, puisque les fondateurs du christianisme l'ont assurément frôlée plus d'une fois du bord de leur vêtement.

Il faudrait feuilleter page à page presque toutes nos publications savantes pour se faire une idée de la variété des résultats que M. Clermont-Ganneau

[1] *Revue archéologique*, avril et mai 1872. Cf. *Comptes rendus de l'Académie des inscr.* 1872, p. 170-196.

[2] *Journal asiatique*, août-septembre 1872.

répand de tous les côtés comme à profusion. Ici, c'est une excellente note sur les traces qu'a laissées à Jérusalem cette *Legio Xª Fretensis*, qui prit part aux opérations du siége sous Titus[1]; ailleurs, ce sont des indications sur la ville chananéenne de Gézer, sur Bethesda et la piscine probatique, sur la colonne monolithe des portiques du temple d'Hérode, récemment découverte[2]; ailleurs, un ancien monument himyarite, publié et expliqué[3]; ailleurs encore, une note pleine de sagacité et de savoir philologique sur ces ossuaires juifs, avec inscriptions grecques et hébraïques, qu'on a trouvés à Jérusalem[4]. Enfin, M. Ganneau vous a rendu compte, avec sa critique ordinaire, des fouilles entreprises à Jérusalem par la Société anglaise pour l'exploration de la Palestine, fouilles qui ont amené des résultats topographiques et archéologiques importants[5].

M. Joseph Halévy, qui l'an dernier avait publié dans votre Journal les précieux textes qu'il a rapportés de l'Yémen, vous en a donné cette année la traduction partielle et provisoire[6], réservant pour un travail ultérieur l'analyse détaillée et la justification

[1] *Comptes rendus de l'Académie des inscript.* 1872, p. 158-172; cf. p. 358.

[2] *Comptes rendus*, 1872, p. 41, 42, 243, 244.

[3] *Comptes rendus*, 1872, p. 366, 367. Cf. *Journal asiatique*, avril 1873, p. 370.

[4] *Revue archéologique*, juin 1873.

[5] *Journal asiatique*, août-septembre 1872.

[6] *Journal asiatique*, juin 1872. Cf. *Bulletin de la Société géographique*, février 1873, p. 181 et suiv.

de sa traduction. C'est surtout pour l'histoire des religions sémitiques que ces textes seront d'une haute valeur, quand ils seront complétement interprétés. L'inscription du temple d'Attar à Meîn est surtout d'un grand intérêt, et M. Halévy a eu raison d'y insister. Mais quand l'habile paléographe mêle à ses déchiffrements sagaces des questions de critique historique, et, en particulier, quand il veut faire usage des données de la mythologie, il est moins sur son terrain. Les questions de critique générale supposent une longue culture, et l'on n'y peut guère réussir que si l'on suit depuis des années la marche des grandes écoles européennes. Ces délicates études où tout est nuance, et où l'on se conduit par ce que Pascal appelle « l'esprit de finesse, » exigent de toutes autres facultés que cette mémoire de l'œil, ces combinaisons rapides, hardies, mais sèches et en quelque sorte matérielles, qui font le paléographe et, jusqu'à un certain point, l'antiquaire et le philologue.

La grande activité d'esprit de M. Halévy s'applique aux objets les plus divers. Nous regrettons que cet ingénieux orientaliste n'ait pas encore publié les communications qu'il a faites à l'Académie sur les inscriptions libyques et sur l'écriture chypriote. Nous sommes porté à croire que là M. Halévy a eu d'heureuses inspirations, et nous voudrions qu'il mît le grand public savant à même d'en juger. Le propre de l'esprit ardent de M. Halévy est de ne jamais s'arrêter; nous l'avons entendu exposer la

façon dont il conçoit que l'alphabet libyque serait sorti du phénicien, que l'alphabet phénicien serait sorti de l'égyptien[1]. Ici, les hypothèses de M. Halévy nous ont paru peu admissibles. Elles ont eu au moins un avantage, c'est qu'elles ont amené M. de Rougé à revenir sur la plus importante, selon moi, de ses découvertes, découverte qui, par suite de la perte du manuscrit où le grand égyptologue l'avait consignée, ne sera jamais connue que d'une manière incomplète[2]. Quant aux innombrables communications faites par M. Halévy à l'Académie des inscriptions et à diverses sociétés savantes sur l'interprétation des inscriptions sémitiques, et sur différents points des antiquités sémitiques, on ne saurait en rendre compte. Quand M. Halévy aura publié lui-même ces diverses conjectures, elles auront un corps; on pourra les citer et les apprécier. Jusque-là, il sera difficile d'en parler. Les communications orales prêtent à beaucoup de malentendus. Ces sortes de tentatives d'interprétations nouvelles sur des textes connus depuis longtemps pourraient, d'ailleurs, être rédigées d'une manière extrêmement brève. De telles tentatives, en effet, ne s'adressent qu'à une centaine de personnes au courant des opinions antérieures et qui, grâce à quelques formules presque algébriques, verraient en quoi la nouvelle hypothèse s'écarte des précédentes. Si, comme

[1] *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.* 1872, p. 231, 232, 242, 407, 427, 428, 429, 430.

[2] *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.* 1872, p. 244, 362-366.

nous le croyons, beaucoup des explications nouvelles proposées par M. Halévy ne sont pas destinées à rester dans la science, cela tient à ce qu'a de particulièrement décevant l'ancienne épigraphie sémitique. Une écriture sans voyelles prête à une foule de doubles sens. Si, pour proposer une explication, on se contente de trouver qu'elle est strictement possible, il y a peu de phrases dans les inscriptions phéniciennes (et il en serait de même de la Bible, si nous la lisions avant l'introduction des *matres lectionis*) qui ne soient susceptibles de deux ou trois significations. Il faut être plus difficile et s'interdire, sauf les cas désespérés, de proposer des explications qui ne soient pas plausibles, c'est-à-dire simples, naturelles, conformes en gros à ce que l'on sait déjà. Ces études sont un véritable calcul des probabilités; on les fausse dès qu'on ne se gouverne plus par vraisemblance. Il faut ajouter que M. Halévy, égaré par une sincérité louable, se comporte selon une règle légèrement différente de celle que nous suivons. S'abandonnant à toute sa facilité d'*autodidacte* ingénieux, il donne ses idées à mesure qu'elles lui viennent, sans leur imposer de stage, sauf à les modifier quelques mois après. Il serait injuste de lui reprocher ce que des travaux ainsi hâtivement communiqués au public ont nécessairement de peu mûri. Même non acceptées, de telles combinaisons ont l'avantage de remuer les idées, de stimuler aux combinaisons nouvelles, d'obliger les philologues à secouer leur routine, à regarder toute opinion

comme susceptible d'être contestée, et à se rendre compte des raisons pour lesquelles ils conservent les opinions antérieurement reçues. Seulement, il y aurait des inconvénients à ce que les gens du monde prissent comme résultats acquis ces rapides conjectures, qui n'ont de prix que pour les savants spéciaux.

M. de Longpérier a fait d'importantes additions à la numismatique de la Characène[1], M. Georges Colonna Ceccaldi continue de nous tenir au courant des importantes découvertes archéologiques dont l'île de Chypre est le théâtre depuis quelques années. Toutes les antiques écoles d'ouvriers paraissent s'être donné rendez-vous sur cette terre étrange, devenue à l'heure présente le point du monde le plus important peut-être pour l'histoire de l'art. Les influences réciproques de l'art égyptien, de l'art assyrien, de l'art de l'Asie Mineure se laissent étudier à Chypre avec une particulière évidence[2]. La patère d'Italie publiée par M. Ceccaldi a, en outre, un grand intérêt pour l'histoire des religions de la Syrie et de la Phénicie[3].

M. Victor Guérin a exposé avec détail la découverte qu'il croit avoir faite, à Khirbet el-Médieh, du tombeau des Macchabées[4]. M. Guillaume Rey a donné de nouveaux détails sur les résultats de son

[1] *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.* 1872, p. 124-130.

[2] *Revue archéologique,* octobre 1872 et janvier 1873. Cf. le *Catalogue des antiquités chypriotes provenant des fouilles de M. Piéridès* (Paris, 1873, in-8, 16 pages).

[3] *Revue archéol.* nov. 1872 et janv. 1873.

[4] *Revue archéol.* nov. 1872.

exploration de la montagne des Ansaries et une belle carte du nord de la Syrie[1], qu'il a fructueusement explorée dans plusieurs directions.

Parmi les travaux qu'avait achevés M. l'abbé Le Hir, professeur d'hébreu au séminaire Saint-Sulpice et grammairien fort habile, le plus important était une traduction du livre de Job, remarquable par le talent littéraire que l'auteur y avait mis et par quelques sens nouveaux, les uns très-plausibles, les autres très-dignes au moins d'entrer dans le courant des discussions auxquelles ce livre obscur ne cessera jamais de donner lieu. Tous les élèves de M. l'abbé Le Hir qui l'avaient entendu expliquer Job (j'ai eu l'avantage d'être du nombre) en avaient gardé une vive impression[2]. Ce travail vient enfin de paraître par les soins d'un des confrères de M. l'abbé Le Hir[3]. L'éditeur y a joint diverses études du savant hébraïsant sur quelques points de critique relatifs à la poésie des Hébreux. Les opinions de M. l'abbé Le Hir avaient varié plus d'une fois sur ces questions difficiles; en particulier ce qui, dans le volume récemment publié, concerne le rhythme de la poésie hébraïque ne représente pas, je crois, la pensée définitive du savant professeur. Un volume posthume prête tou-

[1] *Bulletin de la Soc. de géographie*, avril 1873.

[2] E. Renan, le *Livre de Job*, p. VII, note.

[3] *Études bibliques (suite). Poésie de la Bible. Le Livre de Job*, traduction sur l'hébreu et commentaires, précédé d'un essai sur le rhythme chez les Juifs et suivi du cantique de Debora et du Psaume CX, par M. l'abbé Le Hir, avec introduction par M. l'abbé Grandvaux. Paris, Jouby et Royer, 450 pages in-8°, 1873.

jours à de pareils doutes; mais le grand savoir et l'esprit élevé de M. l'abbé Le Hir, le soin qu'il avait de se tenir au courant des travaux allemands, recommandent, abstraction faite des opinions théologiques, tout ce qu'il a écrit à l'attention des savants.

M. le pasteur Bruston a donné un spécimen de la manière dont il entend la correction du texte des psaumes[1]. Que dans les psaumes anciens, comme dans le livre de Job, il y ait un grand nombre de passages altérés, c'est ce qui est admis de tous les vrais critiques. Mais les moyens de corriger le texte biblique sont rares et incertains. Les anciennes versions nous servent tout au plus à voir que les points voyelles du texte masorétique ont été souvent mis avec légèreté et peuvent être changés avec avantage. Quant aux changements de consonnes, il y faut procéder avec beaucoup de réserve. Les variantes fournies par les manuscrits sont de médiocre conséquence, les manuscrits hébreux de la Bible étant peu anciens et, comme on dit en critique, « d'une seule famille. » Les progrès de la paléographie, la découverte de monuments qui nous donnent une image exacte de l'écriture et de l'orthographe antiques, fourniront une méthode plus sûre. Ce serait sûrement un essai fructueux que d'imprimer le livre de Job et quelques psaumes dans le caractère et avec l'orthographe de l'inscription de Méscha; une foule de corrections se révéleraient ainsi d'elles-mêmes

[1] *Du texte primitif des Psaumes.* Thèse soutenue devant la Faculté de théologie de Montauban. Paris, Meyrueis, 1873, 120 p. in-8°.

et sauteraient, en quelque sorte, aux yeux. M. Bruston procède surtout par conjectures; quelques-unes de ces conjectures peuvent paraître ingénieuses, comme celles qu'il propose sur Amos, VI, 12 et 13, et même (quoique plus sujette à objection) celle qui est relative au 2e membre du verset 8 du psaume XL. D'autres, ce me semble, ne seront pas adoptées.

M. l'abbé Victor Ancessi a présenté de très-bonnes observations sur l'origine égyptienne des vêtements du grand prêtre juif et des lévites [1]. Ses rapprochements entre les textes hébreux et les représentations que nous offrent les peintures égyptiennes sont justes et ingénieux. De toutes les manières, on arrive à voir combien furent considérables les emprunts faits par les Hébreux aux Égyptiens pour ce qui touche au matériel du culte. Des emprunts analogues eurent-ils lieu pour le côté théologique et moral, pour le Décalogue, par exemple? C'est ce que les égyptologues nous apprendront un jour, et s'ils nous l'apprennent, il n'y aura pas trop lieu d'en être surpris.

On peut ne voir qu'un jeu d'esprit dans l'entreprise commencée par M. Hollænderski, avec la collaboration de M. Wogue, de nous donner un grand *Dictionnaire français-hébreu* [2], où tous les mots du *Dictionnaire de l'Académie* et beaucoup d'autres

[1] *Annales de philosophie chrétienne,* 1872, 6e série, t. III, p. 36 et suiv.

[2] *Dictionnaire universel français-hébreu,* 1re livraison, 32 pages, grand in-8°. Paris, Maisonneuve. 1872.

sont traduits en mots de l'hébreu biblique ou rabbinique. C'est, du moins, un jeu auquel tous les hébraïsants prendront plaisir. Les tours de force de M. Hollænderski, pour exprimer des idées aussi éloignées que possible de celles des anciens Hébreux, font sourire, mais témoignent d'une familiarité intime avec la langue de la Bible et celle du Talmud.

M. Rabbinowicz a traduit en français la partie civile du traité *Kethouboth*[1], comprenant la législation du mariage. MM. de Longpérier et Derenbourg ont donné d'intéressants détails sur les sceaux juifs du midi de la France et sur la juiverie de Narbonne[2]. M. Neubauer[3] travaille également sur les juifs provençaux.

Ce même savant a publié dans notre Journal[4] la notice d'un commentaire samaritain sur la Genèse, composé par un auteur inconnu vers l'an 1053, qui se trouve être l'un des plus anciens essais d'exégèse sortis de la petite secte de Naplouse. L'ouvrage est faible, comme presque tous les ouvrages samaritains; mais l'histoire de la grammaire hébraïque peut y glaner quelques faits intéressants.

[1] *Législation civile du Thalm.* Traduit et annoté par le Dr I. M. Rabbinowicz, avec une introduction par M. le grand rabbin S. Lévy, de Bordeaux, suivie de quelques rapprochements avec le droit romain et le droit français, par M. Gustave Boissonade, 1re partie, traité *Kethouboth*. Paris, Ernest Thorin, 1873, in-8°, XXIV-136 pages.

[2] *Comptes rendus de l'Acad des Inscr.* 1872, p. 235-242. Comp. séance du 20 juin 1873.

[3] *Revue critique*, 21 septembre 1872.

[4] *Journal asiatique*, avril 1873.

M. l'abbé Martin a donné, dans notre Journal[1], une *Étude sur les différences des principaux dialectes araméens*. M. Martin est certainement l'homme de notre temps qui connaît le mieux les grammairiens syriens. Il en a tiré des notions que ceux qui s'occupent de grammaire syriaque, et surtout du dialecte oriental ou chaldéen, devront mettre à profit. Cela est d'autant plus nécessaire que la grammaire syriaque a toujours été traitée jusqu'ici avec un certain à peu près.

L'érudition syriaque de M. l'abbé Martin se montre également dans son grand travail sur la tradition des Orientaux relativement au séjour de saint Pierre à Rome[2]. Nous n'avons pas à nous occuper du côté théologique de ce mémoire. Aucun des textes allégués ne remontant, à beaucoup près, jusqu'à la fin du IIe siècle, époque où, de l'aveu de tous, l'opinion ecclésiastique était formée sur la venue de Pierre à Rome, le travail de M. Martin a surtout son intérêt au point de vue de la littérature orientale et de l'histoire des controverses.

M. Revillout a étudié le difficile problème de ce roman philosophique de Secundus[3], qui a eu tant de vogue dans ses traductions grecque, latine, syriaque,

[1] Avril-mai 1872. Comp. *Journ. asiat.* août-septembre 1872, et *Revue critique*, 19 avril 1873.

[2] *Revue des questions historiques*, 7e année, 1er janv. 1873, p. 5 et suiv.

[3] *Vie et sentences de Secundus*, d'après divers manuscrits orientaux; les analogies de ce livre avec les ouvrages gnostiques. Paris, Imp. nat. 1873, 107 p. in-8°, Maisonneuve. (Extrait des *Comptes rendus*

arabe, éthiopienne. M. Revillout a surtout insisté sur les rapports qu'il a cru remarquer entre le livre en question et les idées que le gnosticisme mit à la mode au Ier et au IIe siècle.

Le livre posthume de Guillaume Lejean sur l'Abyssinie a paru cette année[1]. Lejean était un voyageur courageux et sincère, un esprit clair, honnête, limpide. On voit parfaitement à travers son récit; on voyage avec lui. Sans être orientaliste, Lejean avait une grande érudition orientale. L'histoire si obscure de l'Abyssinie est, par lui, très-bien débrouillée. Après Dillmann, Lejean montre que les récits des chroniqueurs indigènes sont un tissu de fables; avec une critique excellente, il y démêle l'influence des Juifs et, ce qu'on n'avait pas aussi bien vu jusqu'ici, l'influence de l'Inde. Ce dernier point est important; car il se joint à beaucoup d'autres faits pour établir les rapports intimes de Cousch et de Havila, et pour montrer la portée profonde qu'eut pour l'histoire de la civilisation la navigation de la mer d'Oman. Monnaies, inscriptions, sources arabes, byzantines, Lejean ne néglige rien, et il donne dans toutes les parties de son travail les preuves du plus solide jugement.

Sous le nom de langues de *Kam*, choisi d'une façon un peu arbitraire, M. d'Abbadie a décrit cer-

des séances de l'Acad. des inscriptions et belles-lettres, pendant l'année 1872, p. 256-354, avec quelques additions.)

[1] *Voyage en Abyssinie, exécuté de 1862 à 1864.* Paris, Hachette, in-4°, 110 p. atlas composé de cartes, 12 pl. in-fol.

taines particularités grammaticales d'un groupe de langues d'Abyssinie sur lequel il a recueilli des faits intéressants[1].

Les savants voués aux études assyriennes ont abordé cette année des problèmes importants, et en particulier la question de cette langue *sumérienne* ou *accadienne*, qui n'est peut-être pas près d'être résolue.

On sait qu'avant l'application de l'écriture cunéiforme à desdialectes aryens et sémitiques, cette écriture fut le caractère propre d'une langue, idiome national de la plus vieille Babylonie, à laquelle M. Hincks donna le nom d'*accadien*, tiré de la ville d'Accad, qui paraît avoir été une des métropoles de l'ancien empire. Déjà, il y a un an, M. Grivel, de Fribourg, fit paraître à ce sujet un travail qui, assure-t-on, n'est pas sans mérite[2]. M. Lenormant a repris la question avec étendue dans ses *Études accadiennes*[3], et croit pouvoir nous donner une grammaire de cette langue énigmatique, qu'il rapporte aux idiomes dits *touraniens*, entendant par là ce qu'on appelle en d'autres termes les langues tartares, surtout les

[1] *Notice sur les langues de Kam*, par Antoine d'Abbadie (extrait des *Actes de la Société philologique*), 7 p. in-8°, Paris, Jouaust, 1872.

[2] *Le plus ancien dictionnaire*, article tiré à part de la *Revue de la Suisse catholique*, août 1871 (Fribourg), 17 pages in-8°.

[3] *Lettres assyriologiques*. Seconde série. *Études accadiennes*, t. I, 1re partie, 207 pages; 2e partie, 143 pages. Paris, 1873, in-4°, autographié (Maisonneuve, Cf. *Revue arch.* février 1873.)

dialectes ougro-finnois, turcs, mongols, tougouses. Qu'il y ait eu en Babylonie, avant l'arrivée des Sémites et des Aryens, une civilisation complète; que cette civilisation ait possédé en propre et très-probablement créé l'écriture dite *cunéiforme*, c'est ce dont personne ne doute aujourd'hui. Si l'on prend le mot touranien comme synonyme de ce qui n'est ni sémitique, ni aryen, l'expression est alors exacte; mais nous n'y voyons pas grand avantage. Une classification des animaux en poissons, mammifères, et ce qui n'est ni poisson, ni mammifère, aurait peu d'emploi dans la science. Que si l'on entend touranien dans le sens étroit, et qu'on rattache cette antique substruction de la civilisation savante de Babylone aux races turques, finnoises, hongroises, à des races, en un mot, qui n'ont guère su que détruire et qui ne se sont jamais créé une civilisation propre, nous avouons que cela nous étonne.

Le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable, et si l'on nous prouve que ce sont des Turcs, des Finnois, des Hongrois qui ont fondé la plus puissante et la plus intelligente des civilisations antésémitiques et anté-aryennes, nous croirons; toute considération *a priori* doit être subordonnée aux preuves *a posteriori*. Mais la force de ces preuves doit être en proportion de ce que le résultat a d'improbable. — Ajoutons cependant que M. Oppert semble professer une opinion peu éloignée de celle de M. Lenormant. Seulement, il donne à l'antique langue de la Babylonie le nom de *sumérienne* au lieu de celui

d'*accadienne* adopté par M. Hincks. Votre journal contient des études de M. Oppert sur quelques textes bilingues, sumériens et assyriens[1], dont il faut espérer que la lumière sortira un jour. On est loin d'un tel résultat, puisqu'à l'heure qu'il est, M. Halévy soutient, je crois, encore que la langue accadienne ou sumérienne n'existe pas, et qu'il ne faut voir dans ces textes singuliers qu'un mode particulier d'écriture. C'est le cas de dire : الله أعلم

M. Oppert ne s'est point, du reste, borné à ces épineuses recherches. Il nous a donné[2] l'explication d'une inscription assyrienne d'un caractère tout privé et qui serait la plus moderne de toutes, si, comme le croit notre savant assyriologue, elle a été écrite l'an 81 de notre ère; d'un cylindre perse, le troisième que l'on possède en son genre; d'une importante inscription d'Artaxerxès Mnémon. Nous lui devons de plus des recherches sur le site de Pasargades[3], sur l'étalon des mesures assyriennes[4], sur les anciens habitants de la Susiane et des régions situées près de l'embouchure du Tigre et de l'Euphrate[5].

La puissante activité de M. François Lenormant s'est également exercée dans le champ des études

[1] *Journal asiatique*, janvier, février-mars, avril 1873.

[2] Dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. I, 1er fascicule, p. 23-31.

[3] *Journal asiatique*, juin 1872.

[4] *Journal asiatique*, août-septembre 1872.

[5] *Actes de la Société d'ethnographie*, février-mars 1873, p. 114, 115.

assyriologiques par des essais variés. Son mémoire sur Sémiramis[1] est un modèle de vraie critique, et fait vivement désirer que M. Lenormant nous donne, comme il nous le promet, des mémoires analogues sur les mythes de Sardanapale, de Nannarus, de Parsondas. M. Lenormant montre très-bien qu'il y eut à Babylone, vers l'époque achéménide, une sorte de *Schah-nameh*, une épopée légendaire, où de vieux récits mythologiques, à l'origine distincts, furent réunis en chapelet et évhémérisés. Les antiques fables obtinrent sous cette nouvelle forme d'autant plus de faveur, que la cour de Suse y trouvait une base à sa légitimité. Que les Grecs, entendant raconter ces rapsodies à Suse, les aient prises pour l'histoire authentique de la vieille Babylonie, rien de plus naturel. Cette erreur, ils la commirent en Égypte, en Phrygie, en Lydie, dans l'Inde; elle répondait trop bien aux transformations qu'eux-mêmes faisaient subir à leur théologie primitive pour qu'ils pussent s'en garder.

M. Lenormant a encore publié le texte[2] et la traduction[3] d'une tablette cunéiforme du Musée britannique, qui paraît du plus haut intérêt pour la connaissance de la religion assyrienne. M. Lenormant[4],

[1] Dans le tome XL des *Mémoires de l'Académie de Belgique*, 1873, 68 pages in-4°.

[2] Dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. I, 1er fascicule, novembre 1872, p. 31-35.

[3] Dans le *Correspondant*, endroit cité ci-après.

[4] *Le déluge et l'épopée babylonienne*, Paris, Douniol, 43 pages in-8° (extrait du *Correspondant*).

comme M. Oppert [1], s'est naturellement mêlé aux débats soulevés par la découverte de M. Smith, je veux parler de cette rédaction cunéiforme de la tradition du déluge, qui est venue confirmer d'une manière si frappante le récit de Bérose et donner raison à M. Eugène Burnouf, quand il établit d'une façon si lumineuse, il y a vingt-six ans, que la source unique des traditions diluviennes qu'on trouve chez les Hindous, les Chinois, les Hébreux, les Chaldéens, était Babylone. M. Oppert ne croit pas le texte découvert par M. Smith fort ancien; il le trouve inférieur comme valeur originale à celui que Bérose nous a conservé.

La critique de l'inscription de Borsippa par M. Joseph Grivel [2] paraît mériter l'attention. M. Grivel adopte la version de Norris, selon laquelle rien, dans cette inscription, ne se rapporte à la tradition biblique de la tour de Babel. La phrase où l'on avait vu la confusion des langues ne nous apprend, selon M. Grivel, rien de plus intéressant que les autres inscriptions de Nabuchodonosor, et il faudrait cesser d'alléguer le témoignage de ce roi d'Assyrie comme une confirmation du récit biblique. M Oppert, qui a publié et traduit, il y a

[1] *Journal asiatique*, février-mars 1873, p. 292, 293, 295.

[2] *Revue de la Suisse catholique*, juin 1872, in-8°. Cf. *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.* 1872, p. 216, 217; *Revue archéol.* juillet-août 1872, p. 116, 117. Les rapports de l'assyriologie et de la science biblique sont résumés, au point de vue de l'apologétique catholique, dans la *Revue des questions historiques*, VII[e] année, 1[er] avril 1872, p. 369 et suiv.

seize ans, ce texte célèbre, a publié, en Suisse même[1], une rectification de son premier travail, que M. Grivel a ignorée. M. Oppert et M. Grivel sont donc plus près de s'entendre que ce dernier ne l'a supposé.

Ces bizarres inscriptions hiéroglyphiques, ou du moins paraissant telles, que l'on a trouvées à Hamath, et qui longtemps sans doute vont servir d'aliment à la controverse savante, ont occupé M. Clermont-Ganneau et M. Lenormant. M. Ganneau a signalé un fait capital, c'est l'existence à Alep d'un fragment du même genre, dont il a le dessin. Ce fait prouve que cette singulière écriture ne fut pas exclusivement propre à Hamath, qu'elle appartint à toute la haute Syrie[2]. M. Lenormant[3] a étudié au Musée britannique quelques sceaux déjà signalés comme présentant des caractères analogues. Quel étrange mystère ! Un hiéroglyphisme à part, dans un pays qui, avant l'arrivée des Grecs, joue un rôle aussi secondaire que la région de l'Oronte ! Quoi de plus surprenant !

Notre brillante école d'égyptologie, malgré la perte qu'elle a faite de son chef, continue de déployer la plus féconde activité. Un des derniers actes de M. de Rougé avait été d'assurer l'existence d'un

[1] Discours prononcé à Fribourg le 22 février 1871 et imprimé à Bâle en 1871.

[2] *Journal asiatique*, avril 1873.

[3] *Acad. des inscr.* séance du 25 avril 1873.

recueil analogue à celui de MM. Brugsch et Lepsius, et destiné à contenir annuellement les travaux des égyptologues et aussi ceux des assyriologues français. Un fascicule de ce recueil a paru[1] et justifie les intentions du fondateur. La première place y est donnée à la publication d'un travail posthume de M. Deveria sur le fer et l'aimant chez les Égyptiens. Le fer était rare dans la civilisation égyptienne ; cependant il n'y manquait pas tout à fait; Devéria en avait recueilli les traces dans les textes avec le soin qu'il mettait à tous ses travaux. Chaque jour nous fait de plus en plus connaître ce que ce jeune savant avait accumulé de recherches et ce qu'il avait laissé de travaux en préparation. Le précieux catalogue, publié cette année, des manuscrits égyptiens du Musée du Louvre, qui renferme des analyses de textes entièrement neuves, est son ouvrage[2]; il y avait travaillé plus de dix ans. Grâce à M. Pierret, un autre travail préparé par M. Devéria a pu voir le jour. C'est la reproduction d'un papyrus[3] que l'on peut considérer comme un des textes fonda-

[1] *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. I, 1er fascicule, novembre 1872, 56 pages in-4°. Paris, librairie Franck.

[2] Th. Devéria. *Catalogue des manuscrits égyptiens écrits sur papyrus, toile, tablettes et ostraca, en caractères hiéroglyphiques, hiératiques, démotiques, grecs, coptes, arabes et latins, qui sont conservés au Musée du Louvre.* Paris, 1872, in-12, 276 pages, imprimerie Mourgues.

[3] Th. Devéria et P. Pierret. *Le papyrus de Neb-Qed.* Reproduction et traduction d'un manuscrit hiéroglyphique du Musée du Louvre. Paris, 1872, in-fol. 9 pages de texte et 12 planches chromolithographiques, librairie Franck.

mentaux de la théologie égyptienne[1]. Il appartient à cette classe d'écrits qu'on appelle «livres des morts,» et renferme un recueil d'oraisons et de formules magiques dont le défunt est censé avoir besoin dans sa vie d'outre-tombe, pour se frayer un chemin à travers des dangers de toutes sortes jusqu'à l'immortalité bienheureuse. La psychologie égyptienne semble concevoir l'homme comme formé par la réunion de plusieurs parties qui, séparées par la mort, tendent à se rejoindre. Le texte publié par Devéria paraît dater de la dix-huitième dynastie; on y trouve une morale très-élevée, ayant pour sanction des récompenses et des châtiments futurs. Il paraît que, parmi les nombreux manuscrits du même genre que l'on possède et qui presque tous sont l'ouvrage de scribes peu consciencieux, celui-ci est un des plus complets et des plus soignés. La reproduction est exécutée avec l'exactitude merveilleuse que Devéria mettait à tout ce qu'il faisait; la traduction de M. Pierret est louée par les juges les plus compétents.

M. Lefébure, de son côté, a cherché à préciser les idées des Égyptiens sur la vie future[2]. Selon lui, la conception primitive fut que le défunt, grâce à l'efficacité des cérémonies accomplies par lui ou en sa faveur, des textes sacrés qu'il possède et du juge-

[1] Voir Maspero, *Revue critique*, 30 novembre 1872.

[2] *Le Per m hrou, étude sur la vie future chez les Égyptiens*. Chalon-sur-Saône (Extrait des *Mélanges égyptologiques*, de M. Chabas, série III).

ment qui le fait *véridique*, ressuscite, reprend ses organes, et, devenu immortel, jouit de la béatitude dans le monde souterrain. Plus tard, on supposa que les morts revenaient sur la terre recommencer la vie diurne. Le développement du dogme de la résurrection a traversé, dans la ligne juive et chrétienne, des crises analogues ou du moins provoquées par les mêmes nécessités logiques et le même ordre de raisonnements.

Ces questions, si neuves, si pleines d'avenir, sur la religion égyptienne, sollicitent vivement nos jeunes égyptologues, et donnent une bonne idée de leur esprit philosophique. M. Grébaut a traduit un hymme à Ammon-Ra contenu dans un des papyrus de Boulaq publiés par M. Mariette [1], et où il croit découvrir l'origine de ces formules de théologie qu'on retrouve dans le gnosticisme, dans Philon, dans le quatrième Évangile. Il semble, en effet, qu'il y eut en Égypte une école qui se représenta les dieux comme les rôles successifs du Dieu unique, éternel, se manifestant dans l'ordre physique par la Lumière, dans l'ordre moral par la Vérité.

M. Mariette continue la série des grandes publications qui sont le complément obligé de ses fouilles. Le tome III de la description du grand temple de Dendérah est livré au public [2]. Une vaste collection, qui se composera de 80 planches au

[1] *Revue archéol.* juin 1873.

[2] *Dendérah. Description générale du grand temple de cette ville,* tome III, 1872, in-fol. 183 planches; Franck.

au moins, accompagnées d'un texte correspondant[1], comprendra les monuments divers qui ne sont pas assez considérables pour être l'objet d'une publication à part. Dans tous les ordres d'études, on retrouve la trace des brillantes découvertes qui ont fait la gloire de notre confrère[2], et dont la série, nous en avons l'assurance, est loin d'être fermée.

M. Maspero ne se laisse jamais devancer dans les voies nouvelles et hardies. Il y a une vingtaine d'années, on eût trouvé téméraire de parler de littérature égyptienne. M. Maspero prouve qu'une telle expression n'est pas trop inexacte. En vue d'une thèse présentée à la Faculté des lettres de Paris, il a recueilli tout ce qui, dans les textes égyptiens, se rapporte au genre épistolaire, aux lettres missives, aux pamphlets sous forme de lettres[3], etc. Dans ses savantes notes, M. Maspero a semé les trésors d'une riche philologie. Les textes qu'il traduit ont un intérêt sans égal pour l'histoire des mœurs et des idées de la société égyptienne. Quant à l'appréciation du mérite littéraire de pareils écrits comme des écrits composés en chinois, l'égyptologue, le sinologue ont seuls le droit de se prononcer. Dans la traduction des textes de ce genre, c'est le traducteur qui,

[1] *Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie,* 5 livraisons de 5 planches chacune. Paris, 1872; Franck.

[2] *Mél. d'arch. égypt.* I, p. 51-56; *Comptes rendus de l'Acad.* 1872, p. 198, 199, 202-204.

[3] *Du genre épistolaire chez les Égyptiens de l'époque pharaonique.* 12e fascicule de la *Bibl. de l'Éc. des hautes-études*, x-114 pages in-8°. Paris, 1873; Franck.

par le choix de l'expression, fixe la nuance du style; c'est de lui qu'il dépend de donner à la même pensée une tournure élevée, ordinaire ou plate. L'histoire est tout ce que nous pouvons demander à ces vieux textes. M. Maspero sait admirablement l'y trouver.

Le célèbre papyrus Abbott, si important pour la connaissance du code d'instruction criminelle chez les Égyptiens, a été, de la part du même savant, l'objet d'une étude approfondie [1]. La justice égyptienne était aussi paperassière que la justice moderne, et le papyrus dont il s'agit est loin de nous présenter la totalité des pièces du procès en question, relatif à des violations de sépulture. Tel qu'il est, le papyrus Abbott jette beaucoup de lumière sur la façon dont se conduisait un procès égyptien. Cette façon ressemblait beaucoup à ce qui a lieu dans tous les pays où l'instruction se fait par écrit. Le même texte a été étudié par M. Chabas; sur le plus grand nombre des points, les conclusions des deux savants égyptologues sont à peu près les mêmes.

Jusqu'ici on avait été d'accord pour identifier la ville de Karkemisch, mentionnée dans les textes hébreux, égyptiens, assyriens, avec le *Circesium* des

[1] *Une enquête judiciaire à Thèbes au temps de la* XXe *dynastie.* Étude sur le papyrus Abbott. Extrait du tome VIII (non encore paru des *Mémoires des savants étrangers de l'Acad. des inscr. et belles-lettres.* Paris, Franck, 1872, Impr. nat. 86 pages, in-4°. (Cf. *Comptes rendus de l'Acad.* 1872, 109-111, 433-435.)

textes classiques sur l'Euphrate. M. Maspero a combattu cette opinion[1]. Selon lui, Karkemisch doit être reporté bien plus au nord, et serait identique à Hiérapolis ou Maboug. M. Maspero ne m'a pas tout à fait convaincu. Il raisonne un peu trop d'après l'état actuel de la Syrie; or, aucun pays n'a plus changé que la région située à l'est de l'Antiliban. Des zones immenses couvertes autrefois de villes sont maintenant des déserts; Palmyre est devenue inhabitable. Ajoutons que la modification grave apportée par M. Vignes au site de cette ville lève beaucoup des objections qu'on oppose à une traversée du désert de Hamath à Circesium. Certes, s'il est prouvé que les expéditions égyptiennes qui franchissaient l'Euphrate à Karkemisch, passaient par Alep, il faut placer Karkemisch vers Biredjik; mais cela est-il absolument certain? En tout cas, il est difficile que la ville de Karkemisch soit la ville de Maboug, vieille ville qui a toujours eu ce nom (*Maboug-manboug*, «la source»), et n'en a jamais eu d'autre. L'autorité de saint Éphrem est en pareil cas bien faible; toute la tradition des exégètes bibliques est ici contre lui.

Aux spécimens que M. Maspero nous avait déjà donnés d'une grammaire égyptienne, il a joint cette année une étude comparative du pronom dans les langues sémitiques et dans l'égyptien [2]. L'analogie

[1] *De Carchemis oppidi situ et historia antiquissima.* Paris, 1872; Franck, 39 pages in-8°, 2 cartes.

[2] *Mém. de la Soc. de linguistique*, tome II, 1er fascic. p. 1-8.

qu'offrent à cet égard les deux familles avait été depuis longtemps signalée. M. Maspero introduit l'assyrien dans la comparaison et arrive aux mêmes conclusions que ses devanciers. Quel fait étrange que cette identité du pronom copte et du pronom sémitique, surtout si l'on considère que le berber et plusieurs dialectes de l'Afrique, comparés à l'hébreu, offrent la même particularité !

M. l'abbé Ancessi[1] a cherché à pénétrer les mystères de ce qu'on peut appeler la grammaire préhistorique, problèmes attrayants, mais pleins de dangers, car les principes ordinaires de la philologie ne s'y appliquent plus, problèmes qu'on peut comparer à celui de la formation des espèces animales et végétales. Il est aussi peu probable que les espèces animales et végétales soient apparues tout d'une pièce qu'il est peu probable que les langues soient séparément écloses d'un seul coup. Mais aucune induction tirée de l'état actuel ne conduit à se figurer ces phénomènes primitifs. Deux faits ont été étudiés par M. l'abbé Ancessi : 1° l'*s* causatif, du *schaphel* sémitique et du copte; le très-ingénieux philologue, persuadé de la bilittérité primitive des racines sémitiques, considère les racines sémitiques dont la première lettre est un *schin* comme des factitifs de radicaux formés par les deux autres

[1] *Études de grammaire comparée : l's causatif et le thème* n *dans les langues de Sem et de Cham.* Paris, 1873, Maisonneuve, 95 pages autographiées (extrait des *Actes de la Société philologique,* tome III, n° 3, juin 1873).

lettres; 2° la préformante *n*, qui, de l'aveu de tous, constitue la troisième radicale faible de beaucoup de racines, et qui, selon lui, ne serait autre chose que le verbe substantif. J'aurais sur cette partie beaucoup d'objections à faire à M. Ancessi; mais, ce que personne ne lui déniera, c'est un savoir philologique étendu, acquis à bonne école, et un esprit des plus exercés.

L'époque éthiopienne de l'histoire d'Égypte étant en même temps celle des rapports de l'Égypte avec l'Assyrie, a pris dans ces derniers temps une grande importance. M. de Rougé s'en était occupé [1], et avait montré que la faveur avec laquelle furent accueillis les rois de race éthiopienne dans la haute Égypte fut la conséquence d'anciennes alliances qui existaient entre cette famille et les souverains de la Thébaïde. La dynastie de Sabacon apparaît ainsi comme la descendance d'un rameau thébain, détaché du tronc à une époque inconnue, et qui aurait implanté au fond de la Nubie la langue, les mœurs et la religion de l'Égypte.

Une stèle trouvée à Djébel Barkal (Napata) par M. Mariette contient le procès-verbal d'une de ces élections de rois d'Éthiopie dont parle Diodore, et nous a conservé les principaux traits du cérémonial observé dans ces solennités. M. Maspero nous en a donné la traduction et le commentaire [2]. Ainsi se

[1] *Mél. d'arch. égyptienne*, I, p. 12-23. Cf. *Comptes rendus de l'Acad.* 1872, p. 144-147 et 151-155.

[2] *Revue archéol.* mai 1873.

construit pierre par pierre une solide histoire pour un pays qui n'a pas un seul historien. Un autre travail posthume de M. de Rougé sert au même but. En 1872, M. de Rougé fit son cours sur les antiquités de Thèbes et en particulier sur le massif de Karnak. M. Jacques de Rougé nous a donné une rédaction abrégée de ce docte enseignement[1]. On croit trop volontiers, d'après l'aspect des ruines, que Thèbes est une ville comparativement récente, parce que l'éclat des monuments de l'époque classique a rejeté dans l'ombre les monuments des dynasties antérieures aux Hyksos. M. de Rougé débrouille ce chaos avec son savoir profond, et enrichit la science de plusieurs textes nouveaux.

Rappelons enfin que M. de Rougé, dans les derniers temps de sa vie, reprit le livret du Musée du Louvre, qu'il avait publié en 1849[2], pour le développer, et qu'il en avait fait un livre double du premier. Cette édition présente en particulier la traduction de toutes les inscriptions qui ont de l'intérêt pour l'histoire et pour la connaissance des mœurs des Égyptiens.

M. Jacques de Rougé a publié, sur la numismatique des nomes de l'Égypte à l'époque romaine, un

[1] *Mél. d'arch. égypt. et assyr.* I, p. 35-51. Cf. *Comptes rendus de l'Acad.* 1872, p. 136-139.

[2] *Notice des monuments exposés dans la galerie d'antiquités égyptiennes* (salle du rez-de-chaussée et palier de l'escalier du sud-est) *du musée du Louvre*, 3ᵉ édit. 212 pages, in-12, Paris, De Mourgues, 1872.

travail qui a recueilli les meilleurs suffrages[1]. De Trajan à Marc-Aurèle, on frappa dans les différents nomes de l'Égypte des monnaies dont l'interprétation réclame le secours de l'égyptologue. Les recherches de M. Jacques de Rougé sur la géographie de l'Égypte le désignaient naturellement pour ce travail. Les listes anciennes des nomes présentent de curieux détails sur le culte spécial, la religion et l'administration de chacun d'eux. Cette source de renseignements a fourni à M. Jacques de Rougé des indications auxquelles les anciens numismates n'avaient pu songer.

Que de travailleurs! que de travaux, Messieurs! Et cependant, je ne vous ai pas encore parlé du plus fécond peut-être, de celui qui, au fond d'une ville de province, a su former une école, et alimente à lui seul un recueil savant[2], M. Chabas. Les différents textes qui peuvent jeter du jour sur le droit égyptien et les coutumes égyptiennes paraissent occuper particulièrement M. Chabas. Le premier volume de la 3ᵉ série de ses *Mélanges égyptologiques* est consacré en grande partie à ces recherches, et notamment à une savante étude du papyrus Abbott, auquel l'ardent investigateur chalonais nous promet d'importants suppléments[3].

[1] *Monnaies des nomes de l'Égypte,* par Jacques de Rougé. Paris, 1873, 71 pages et deux planches, in-8° (extrait de la *Revue numismatique,* nouv. série, t. XIV, 1869-1870).

[2] *Mélanges égyptologiques,* 3ᵉ série, Iᵉʳ volume, septembre 1870. Chalon-sur-Saône. Paris, Maisonneuve.

[3] *Comptes rendus de l'Académie,* 1872, p. 433-435.

Dans un des volumes qu'il a publiés cette année [1], M. Chabas, suivant une trace féconde, mais non peut-être sans piéges décevants, ouverte par M. de Rougé, s'est proposé d'étudier l'antiquité historique des peuples de l'Europe qui furent en relation avec l'Égypte et la Phénicie, de faire voir qu'ils connaissaient les métaux, la navigation et qu'ils possédaient une civilisation avancée vingt siècles avant notre ère. M. Chabas discute en passant l'existence du chameau et du cheval en Égypte dès le temps de l'ancien empire. Il résout la question dans le sens affirmatif. L'identification des peuples qui furent en rapport avec l'ancienne Égypte nous paraît sur plusieurs points encore bien douteuse; peut-être les égyptologues n'ont-ils pas tenu assez de compte des précautions qu'il faut prendre quand il s'agit de peuples bien plus épiques et plus mythologiques que ne le furent les Égyptiens, surtout des peuples helléniques et italiotes. Les noms géographiques de l'épopée grecque appartiennent parfois au mythe, parfois à un vieux passé aryen, antérieur à l'arrivée des Hellènes en Europe et même en Asie Mineure. Quoi qu'il en soit, un curieux phénomène est en train de se passer en critique. L'Égypte sera bientôt comme une espèce de phare au milieu de la nuit profonde de la très-haute antiquité. Les textes égyptiens deviennent les docu-

[1] *Études sur l'antiquité historique, d'après les sources égyptiennes et les monuments réputés préhistoriques.* Paris, 1872, Maisonneuve, in-8°, 559 pages.

ments les plus anciens de la vieille histoire de l'Asie antérieure et du monde méditerranéen.

La superstition des jours fastes et néfastes est d'origine égyptienne, et ce n'est pas sans raison que le moyen âge appelait *dies ægyptiaci* les jours frappés d'interdit. Un fragment d'un papyrus du temps de Ramsès II environ, où les jours dans lesquels il ne faut rien entreprendre sont marqués de certains signes, a fourni à M. Chabas une occasion de plus de montrer tout ce qu'il a de science et de sagacité[1].

Le Bulletin des séances de l'Institut égyptien, pour les années 1869, 1870, 1871[2], nous est parvenu. Il y a là d'importantes communications de M. Mariette, de précieux renseignements sur ses fouilles, des inscriptions. La question des silex taillés trouvés en Égypte y est discutée sous toutes ses faces. Enfin, les nombreux articles de MM. Grébaut, Maspero, Pierret, dans la *Revue critique*[3], nous montrent l'égyptologie française comme une branche d'études très-bien organisée, et qui devrait servir de modèle à d'autres sections de notre atelier scientifique oriental.

M. Revillout a découvert parmi les papyrus de Turin et publié avec soin d'importants documents coptes, qui complètent ceux que Zoega avait déjà

[1] *Le calendrier des jours fastes et néfastes de l'année égyptienne.* Un vol in-8°. Paris, Maisonneuve.

[2] *Bulletin de l'Institut égyptien,* années 1869-1871. N° 11, 144 pages, in-8°. Alexandrie, Mourès.

[3] 8 juin, 24 août, 30 novembre 1872; 8 janvier, 29 mars 1873.

imprimés sur le concile de Nicée, en particulier ces *Gnomes du saint concile* dont Zoega n'avait donné que la première page [1]. Nous ne possédons les actes du concile de Nicée que d'une manière très-imparfaite. M. Charles Lenormant niait que les *Gnomes* en question fussent l'œuvre du concile; M. Revillout ne formule aucune opinion sur ce point. Le document en tout cas est sérieux et intéressant, sinon pour l'histoire de l'Église universelle, du moins pour l'histoire de l'Église d'Égypte au IVe siècle.

M. le général Faidherbe, avec le zèle le plus louable, tient au courant son recueil des inscriptions libyques. Un supplément qu'il vient de publier en porte le nombre à deux cents [2]. M. Faidherbe accompagne cette nouvelle publication de courtes interprétations, où il adopte les valeurs nouvelles proposées pour sept caractères par M. Halévy. M. le général Faidherbe est revenu également sur cette question des *dolmen* d'Afrique, à la découverte desquels il a eu beaucoup de part [3]. L'opinion du

[1] *Le Concile de Nicée d'après les textes coptes.* 1re série de documents. (Extrait du *Journal Asiatique*, février-novembre 1873.) Paris, Maisonneuve, 79 pages, in-8°.

[2] *Nouvelles inscriptions numidiques de Sidi-Arrath.* Extrait des *Mémoires de la Société des sciences de Lille*, année 1872, 3e série, Xe volume, 7 pages in-8° et une planche. (Cf. *Revue africaine*, janvier-février 1873; *Comptes rendus de l'Académie*, 1872, p. 140.)

[3] *Les dolmens d'Afrique.* Extrait du Compte rendu du congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques de Bruxelles, 1872. 6e section, p. 406-420; 5 planches. Paris, Ernest Leroux.

général est que les *dolmen* d'Afrique sont frères de ceux de l'Europe, et viennent d'une population analogue à celle qui éleva ceux de l'Europe. L'identité matérielle des deux classes de monuments est au moins un fait incontestable et très-frappant.

Permettez-moi, messieurs, de décerner le premier rang parmi les productions de cette année au grand ouvrage de MM. Hanoteau et Letourneux sur la Kabylie et les coutumes kabyles[1]. C'est une des gloires de notre active école d'histoire et d'exploration algérienne d'avoir donné une solidité et une étendue qu'on ne pouvait soupçonner il y a trente ans à ce que l'on sait de la race berbère, d'avoir en quelque sorte mis en lumière son individualité, son extension, ses droits à l'existence, et d'avoir créé de la sorte, autour de la grande race indigène du nord de l'Afrique, un ensemble d'études analogues à celles dont le monde sémitique et le monde indo-européen sont l'objet. Une grammaire, une écriture, une littérature, une histoire, une religion, une législation, voilà ce qui constitue l'individualité d'une race. La grammaire, l'écriture, la littérature, l'histoire berbères, ont déjà été l'objet d'excellentes recherches. M. Hanoteau a bien recueilli les faits essentiels de la grammaire berbère (kabyle et touareg). L'épigraphie touareg ou libyque, grâce à MM. Reboud, Duveyrier, Faidherbe, Judas, Halévy,

[1] *La Kabylie et les coutumes kabyles*, par A. Hanoteau et A. Letourneux. 3 vol. 515-560-464 pages, in-8°, et une carte. Imprimerie nationale, 1872 et 1873; Paris, Challamel aîné.

Letourneux, a fait de rapides progrès. Si le mot littérature peut-être appliqué à une race si peu littéraire, M. Hanoteau nous a donné ce qu'on a de littérature berbère, c'est-à-dire quelques chants populaires. M. de Slane a tiré d'Ibn-Khaldoun ce qu'on sait de l'histoire de cette race obstinée. Restaient la religion et la législation. La vieille religion africaine a été à peu près complètement oblitérée par l'islam; on n'a guère pour la connaître que les textes des auteurs grecs et latins. Quant aux lois, aux coutumes, partie d'ordinaire si tenace de l'individualité ethnique, cet élément essentiel est très-bien conservé chez les Kabyles. Tout en se montrant, sous le rapport du dogme, des musulmans irréprochables, les Kabyles, dans un grand nombre de cas, s'écartent des prescriptions de la loi civile du Coran, disant, avec beaucoup de sens, que ces prescriptions ont été faites pour un pays très-différent du leur et pour un peuple qui n'avait pas leur manière de vivre. Chose rare dans l'islam! chez ces peuples, la foi religieuse se sépare nettement du droit. Dans les parties du monde berber où le droit musulman a pris le dessus, ce fait a été le résultat d'une conquête postérieure et non de la conversion à l'islam. En général, la prépondérance de la loi musulmane ou de la coutume locale sert, en Barbarie, à mesurer la profondeur des atteintes portées à l'indépendance nationale. Ce qui prouve bien d'un autre côté, que ces coutumes sont une forme innée, un vieux legs de race, c'est qu'elles sont communes à tous les

Berbers, c'est-à-dire à de nombreuses populations inconnues les unes aux autres, souvent sans relations possibles entre elles.

L'organisation politique et sociale dont MM. Hanoteau et Letourneux viennent de nous donner un excellent tableau est fort curieuse et digne d'être méditée. C'est en un sens l'idéal de la démocratie, l'ordre maintenu sans gouvernement distinct de la *djémaa*. Le peuple est tout et suffit à tout; le gouvernement, l'administration, la justice, ne coûtent absolument rien à la communauté. L'esprit d'association et de solidarité n'a été nulle part poussé aussi loin. Rien de plus éloigné de ce despotisme, de ce culte de la force, considérée comme une manifestation de la volonté divine, qui est le grand mal des sociétés musulmanes. Les instincts municipaux paraissent un des traits de la race berbère. Partout où elle a échappé à la domination étrangère, nous la trouvons organisée en petites républiques groupées par confédérations de peu d'étendue. Si, par exception, on rencontre chez elle la forme monarchique, on peut être sûr que la fraction qui l'a adoptée n'est pas constituée d'une manière normale, qu'elle a fait violence à ses instincts en vue de la défense nationale ou par esprit de domination. La passion de l'égalité a empêché de tout temps la constitution d'une nationalité berbère forte et homogène. La facilité extrême qu'ont eue tous les peuples conquérants à s'établir dans le nord de l'Afrique n'a pas d'autre cause.

L'unité de la société kabyle est le village; l'autorité du village, c'est l'assemblée générale des citoyens. Cette assemblée émet des décisions souveraines et les exécute elle-même. Son autorité s'étend à tout, descend aux détails les plus intimes de la vie privée, et n'est limitée que par la coutume. Le *çof*, ou division en partis, constitue une association de garantie mutuelle entre les individus, et n'a aucune signification politique ou religieuse. On change de *çof* sans honte, ce qui n'empêche pas qu'on y mette beaucoup de passion, et que le *çof* ne soit une source de guerres perpétuelles. Les institutions de solidarité, d'assistance publique sont, dans la société kabyle, poussées très-loin; la coutume, à cet égard, a force de loi. Le pauvre est nourri en partie, par la communauté, du fruit des amendes, des distributions de viandes, d'une sorte de réserve de la propriété générale. Celui qui ne fait que traverser la tribu vit d'une réserve momentanée faite en sa faveur. L'*anaïa*, lien particulier d'une personne envers une autre, analogue à notre engagement d'honneur, est, chez les Kabyles, légalement obligatoire. Une foule de choses qui, chez les nations modernes, sont du domaine de la morale privée, des déloyautés, des manquements aux devoirs du galant homme, des fautes contre l'hospitalité, deviennent, dans une telle société, des délits punis par l'amende. L'amende, appartenant à la *djémaa* et constituant une grande partie de la reprise exercée par le pauvre sur le riche, est à dessein multipliée. Ce système de garan-

ties a pu faire vivre des milliers d'années une société patriarcale, sans dynastie, sans classe militaire, sans noblesse. On remarquera facilement les analogies qu'offre cette législation avec les vieilles coutumes des Hébreux. De telles analogies viennent non d'une similitude de race, mais d'une similitude d'état social et d'une façon identique d'entendre l'autorité du village ou de la tribu comme une extension de celle de la famille. Tout cela précise le sens de l'ethnographie, et fait bien comprendre ce que c'est qu'une race. Voici un fait attesté par les honorables auteurs du livre que nous analysons. Parmi la population kabyle des environs du Fort-Napoléon, se trouve un déserteur natif d'Angers. A part un penchant à l'ivrognerie, qu'il satisfait dans les cabarets du fort, il a perdu toutes les habitudes de sa jeunesse, et rien ne le distingue d'un vrai Kabyle. Il a des enfants, qui ne savent pas un mot de français, sont des musulmans fanatiques, et se montrent aussi hostiles à la domination française que le reste de la population.

Nos études arabes n'ont rien perdu de leur vigueur ni de leur suite. M. Boucher continue sa belle publication du *Divan de Férazdak*[1]. La deuxième livraison, qui a paru, renferme plusieurs pièces de

[1] *Divan de Férazdak*, récits de Mohammed ben Habib, d'après Ibn el-Arabi, publié sur le manuscrit de Sainte-Sophie de Constantinople, avec une traduction française par M. R. Boucher. Paris, Ernest Leroux, 1872, in-4°, 2e livraison, 153-357 pages de traduct. 61-120 pages de texte.

grand intérêt pour l'histoire du dernier siècle de l'hégire. J'ai été frappé surtout de la pièce sur la transformation définitive de la grande église de Damas en mosquée par le khalif Walid ; jusque-là cette grande basilique avait servi simultanément aux deux cultes. Férazdak fut témoin du prodigieux mouvement des premiers khalifes, et y fut activement mêlé. La pièce 89, où l'auteur raconte son aventure de la nuit d'El-Naka ; la pièce 94, qui contient son adieu à Iblis, à propos de sa conversion, sont de vrais chefs-d'œuvre. L'exquise finesse de l'esprit arabe se conservait encore tout entière ; mais elle était à la veille de disparaître. Tout le monde rend justice au savoir de M. Boucher et au mérite de sa publication. On regrette seulement, je crois, qu'il n'ait pas cru devoir faire la collation des autres manuscrits de Férazdak existant dans les bibliothèques de l'Europe, et qu'il ait séparé l'œuvre de son poëte favori de celle de ses rivaux, Akhthal et Djérir. A la fin de sa publication, M. Boucher réparera ces apparentes lacunes.

M. Barbier de Meynard a publié le 7e volume de sa belle traduction des *Prairies d'Or* de Maçoudi [1]. Ce volume commence par l'avénement définitif de Mamoun, et se termine avec le meurtre de Moutazz ; il comprend donc une période d'environ un demi-siècle, et nous fait assister à la période la plus bril-

[1] *Société Asiatique. Collection d'ouvrages orientaux.* Maçoudi, *Les Prairies d'or,* texte et traduction, par M. Barbier de Meynard, tome VII. Imp. nat. x-438 pages, in-8°. Paris, Ernest Leroux.

lante, puis à la décadence du khalifat de Bagdad. Je ne connais pas de lecture plus attachante que celle de cette longue causerie, pleine de parenthèses, rappelant la manière d'un Sainte-Beuve par l'aisance, l'ampleur des informations, la curiosité éveillée, mais non certes par le goût ni la délicatesse. Ce chapelet d'anecdotes et de digressions, rattachées entre elles au moyen du fil le plus léger, tient toujours l'attention sous le charme. Le genre particulier de plaisir d'imagination que les *Mille et une Nuits* ont fait accepter au monde entier, et qui a répandu autour du khalifat de Bagdad une si brillante auréole romantique, se retrouve ici, non rattaché à une fiction, mais résultant de tableaux historiques, tracés par un érudit arabe de premier ordre. Pour moi, je préfère, même comme agrément, les récits de Maçoudi à ceux des *Mille et une Nuits*. Le type du khalife, à la façon de Haroun al-Raschid, mélange d'une fine bonhomie, d'un scepticisme malin, d'une férocité sans méchanceté et qu'un trait d'esprit désarme, se montre dans Maçoudi avec autant de relief et de vie, et avec moins de monotonie que chez les conteurs. On n'a jamais mieux exprimé cette façon gaie et superficielle de prendre la vie, cette résignation facile sur ses petites misères, ce plaisir pris à ce qu'elle a d'imprévu, cette dose de philosophie, suffisante pour voir la vanité du fanatisme, insuffisante pour donner du sérieux à la conduite, ce parti absolu d'envisager le monde comme incurable et de ne pas se tourmenter pour le guérir,

qui firent de la société arabe du IXe siècle un idéal où se complaît l'historien coloriste; idéal d'une race fine, spirituelle, sans suite ni énergie, à laquelle on n'est pas surpris de voir le lourd élément turc venir donner du lest ou plutôt se substituer. Dans ce monde mobile, les modes se succédaient rapidement; Maçoudi nous rend à merveille le triomphe d'un esprit libéral et éclairé sous Mamoun; le libre examen, les discussions philosophiques, occupant l'opinion sous Watik et Motasem; la poésie légère, élégante parfois, souvent grossière, prenant ensuite le dessus, le fanatisme musulman grandissant chaque jour, la protestation souterraine du parti des Alides prenant sans cesse de l'importance. On s'étonne, par moments, que Maçoudi ait négligé le côté le plus sérieux de la culture du temps, ces traductions de la philosophie péripatéticienne et de la science grecque en arabe, cette renaissance des études profanes par la main des Masawaïh, des Bokhtischou. Cette omission vient sans doute du plan arrêté par Maçoudi, de ne pas répéter dans les *Prairies d'or* ce qu'il avait dit dans ses deux autres grands ouvrages. En réalité, Maçoudi n'a fait qu'un livre, une vaste encyclopédie d'histoire anecdotique, quatre grandes compilations se complétant les unes les autres, et renfermant tout ce que sa lecture immense lui avait offert sur l'histoire et la biographie des siècles antérieurs. La perte plus ou moins complète des recueils dont les *Prairies d'or* ne sont que le supplément ne saurait être assez regrettée.

L'Académie des inscriptions et belles-lettres vient enfin de publier le premier volume de ses Historiens arabes des Croisades[1]. Le mauvais sort qui, depuis sa naissance, semble avoir pesé sur ce volume, est quelque chose de singulier. Il y a près de cent cinquante ans que le plan en fut conçu, et, tel qu'on nous le donne, il porte des marques profondes de transformation et d'hésitation. Les bénédictins de la congrégation de Saint-Maur, en dressant, avec leur justesse d'esprit ordinaire, le plan de nos grands recueils d'historiographie nationale, s'aperçurent de la nécessité de consacrer un recueil spécial aux historiens des Croisades. Dans ce recueil, ils virent tout d'abord la large part qu'il faudrait faire aux historiens orientaux. Vers 1750, ils appliquèrent à ces études un de leurs jeunes confrères, dom Berthereau, lequel se trouva bientôt avoir entre les mains l'œuvre entière, soit latine, soit orientale. La fin du XVIIIe siècle était si peu favorable aux publications de science historique, que dom Berthereau mourut en 1794 sans avoir rien imprimé. Ses papiers faillirent se perdre; on les retrouva en 1801, et ils sont aujourd'hi déposés à la Bibliothèque nationale. L'étendue et la sûreté des recherches de dom Berthereau excitent l'admiration. Leur plus bel éloge est que les savants de notre siècle se sont

[1] *Recueil des historiens des Croisades*, publié par les soins de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. *Historiens orientaux*, tome I, in-fol. Imp. nat. LXXI-865 pages, 1872.

longtemps montrés impuissants à les reprendre et à les continuer.

Ce n'est qu'en 1834 que l'Académie des inscriptions et belles-lettres reprit le travail du savant bénédictin. M. Reinaud et M. Quatremère furent chargés de la partie orientale. Nous n'avons pas à vous raconter par quelles causes l'œuvre fut lente, interrompue, difficile, exécutée sans méthode ni accord. A la mort de ces deux savants orientalistes, la Commission des travaux littéraires de l'Académie se trouva en présence de près d'un volume in-folio tiré, mais qui offrait les imperfections, les défauts de plan les plus choquants. Grâce à M. de Slane et à M. Defrémery, la plus grande partie des feuilles imprimées a pu néanmoins être utilisée. Il en résulte un volume qui présente quelques irrégularités matérielles, qui est loin d'avoir toute la commodité qu'on demande à ces grands recueils, mais qui sera néanmoins utile à ceux qui s'occupent de l'histoire des croisades. On y trouvera : 1° le texte arabe et la traduction de l'abrégé de l'histoire des croisades extrait des Annales d'Aboulféda, publiés par M. de Slane, d'après le manuscrit corrigé de la main d'Aboulféda lui-même, que possède la Bibliothèque nationale; 2° la traduction de l'autobiographie d'Aboulféda; 3° des extraits de la grande Chronique d'Ibn al-Athir, dont la première partie a été publiée et traduite par M. Reinaud, revue par M. de Slane; la seconde, publiée et traduite par M. Defrémery. L'introduction, due à M. de Slane, comprend le

plan de la collection, l'indication des auteurs qui doivent y figurer, la liste et la généalogie des dynasties musulmanes de cette époque. L'index, dû également à M. de Slane, est excellent, et comprend encore de nouvelles corrections. On peut être assuré que la suite du recueil publié par l'Académie aura plus d'unité.

L'Académie des inscriptions et belles-lettres a rendu un autre service aux études orientales, par la publication de l'index général des articles orientaux contenus dans les quinze premiers volumes de la précieuse collection des *Notices et Extraits*, l'une des gloires de l'érudition française[1]. Le travail a été exécuté par M. Emmanuel Latouche et M. Gustave Dugat, et sera certainement pour les orientalistes un instrument de grand usage.

M. L. Leclerc continue ses recherches sur l'histoire de la médecine et des sciences en Orient. Il nous en a donné un extrait[2], relatif à la tradition sur l'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie par l'ordre d'Omar. M. Leclerc remarque avec raison que le passage d'Aboufaradj qui a jusqu'ici servi de base presque unique à la tradition dont il s'agit a été copié par Aboulfaradj dans le *Tarikh el-hokama* de Djemal-eddin el-Kifthi, ce qui lui donne un peu

[1] *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, t. I à XV, partie orientale. Paris, 1870, Imp. nat. in-4°, IV-430, 85 pages.

[2] Extrait des *Annales de la Société d'émulation des Vosges*, t. XIV, 1er cahier, 11 pages.

plus d'autorité, ou du moins enlève toute force à l'une des objections qu'on adressait au passage d'Aboulfaradj. Il paraît bien probable, en effet, que l'établissement de l'islamisme entraîna, à Alexandrie comme ailleurs, des destructions de livres. Mais les livres ainsi détruits constituaient-ils la bibliothèque antique d'Alexandrie, celle qui fut fondée par les Ptolémée Philadelphe. On en peut douter. Déjà fort négligée sous la domination romaine, à peu près abandonnée depuis le triomphe du christianisme, systématiquement détruite à partir de Théodose et de saint Cyrille, la bibliothèque des Ptolémées était probablement réduite à peu de chose vers le milieu du VIIe siècle, et les précieux papyrus des Ptolémées comptaient peut-être pour une faible proportion dans les tas de livres qui furent anéantis lors de la conquête d'Amrou.

M. Defrémery a inséré, dans votre Journal, son savant mémoire sur la date de la prise de Jérusalem par l'armée du khalife d'Égypte, qui précède de très-peu l'arrivée des croisés[1]. M. Guyard, outre plusieurs notes instructives[2], nous a donné une bonne notice sur le soufi Abd er-Razzâk, et sur son traité de la prédestination et du libre arbitre[3]. L'astronome égyptien Mahmoud bey a également publié dans votre Journal, sur le système métrique égyp-

[1] *Journal Asiat.* août-sept. 1872.

[2] *Journal Asiat.* août-sept. 1872; *Revue critique*, 18 mai 1872; févr. 1873.

[3] *Journal Asiat.* févr.-mars 1873.

tien et sur les nilomètres anciens et modernes, des observations qui, à certains points de vue, ne manquent pas d'intérêt[1].

Le dictionnaire français-arabe de M. Cherbonneau[2] ne sera pas seulement utile à ceux qui veulent apprendre à converser avec les Arabes d'Algérie; les arabisants y apprendront plusieurs particularités du dialecte mogrebin. L'auteur y a condensé le fruit de vingt-cinq années de rapports suivis avec les tribus les plus diverses. Les exemples sont choisis de manière à fournir un tableau exact de la portée de l'esprit des Arabes de l'Algérie, de leurs associations d'idées, de leurs habitudes. L'influence du berber et, en particulier, la transformation de certaines racines arabes sous l'action du berber sont très-bien montrées. Nul ne connaît mieux que M. Cherbonneau toutes ces questions relatives à l'arabe africain, auxquelles il s'est voué avec la plus infatigable persévérance et la plus minutieuse spécialité.

La *Revue africaine*[3] continue de publier, sur l'histoire de l'Algérie, de savants travaux de MM. Feraud, Devoulx, Arnaud, Mercier. Nous signalerons en particulier une note importante de M. Devoulx sur les chiffres *gobaris* d'Algérie et du Maroc, dont

[1] *Journal Asiat.* janv. 1873.

[2] *Dictionnaire français-arabe pour la conversation en Algérie*, par Aug. Cherbonneau, correspondant de l'Institut, ancien directeur du collége arabe-français d'Alger. Paris, Imp. nat., XXIV-620 pages petit in-8°, Hachette, 1872.

[3] Alger, Jourdan, in-8°.

les formes sont identiques aux formes des nôtres [1]; ce qui semble indiquer la voie que suivirent, au moyen âge, ces inestimables petits signes pour arriver aux nations latines, sans doute à la suite des tables astronomiques auxquelles on aurait enlevé toute valeur pratique, si l'on avait transcrit les chiffres arabes en chiffres romains.

M. de Mas-Latrie a publié de nouveaux documents latins et romans sur les rapports entre les chrétiens et les musulmans de Barbarie au moyen âge [2]. Les textes qu'il vient de nous donner fournissent d'amples renseignements sur la gestion des fondouks et des consulats chrétiens dans l'Afrique berbère, sur la puissance des Acciaiuoli à Tunis vers 1332, et sur les corps de cavaliers francs qui servaient dans les armées musulmanes du Magreb. Ces milices chrétiennes ont longtemps fait partie des institutions militaires des royaumes de Tlemcen, du Maroc et de Tunis. Les Aragonais, les Roussillonnais, les Languedociens y dominaient. Un alcade nommé par le roi d'Aragon, mais qui devait obéissance à l'émir, en avait le commandement. L'Église tolérait ainsi au Magreb ce qu'elle

[1] *Revue africaine*, nov.-déc. 1872.

[2] *Traités de paix et de commerce, et documents divers concernant les relations des Chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale au moyen âge.* Supplément et table. Paris, Baur et Detaille, 1872, II-119 pages, in-4°. — *Nouvelles preuves de l'histoire de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan.* 1re livraison, 79 pages, grand in-8° (extrait de la *Bibliothèque de l'École des chartes*, tomes XXXIII et XXXIV).

défendait absolument en Égypte et en Syrie. La situation, en effet, des deux parts, n'avait rien de commun, les musulmans berbers étant restés presque étrangers aux croisades. M. de Mas-Latrie a de même établi, par des preuves excellentes, la connivence de la république de Venise avec les sultans d'Égypte pour détourner les croisades de leur véritable but, et les secrètes ambitions qui, au XIII[e] siècle, firent misérablement avorter les derniers efforts du zèle chrétien.

Au même ordre de recherches appartient la très-instructive histoire de la latinité à Constantinople, par M. Belin [1]. Une foule de faits perdus ou près de l'être sont là recueillis avec exactitude. L'histoire de l'Église latine de Constantinople est en grande partie l'histoire de la domination française dans le Levant. C'est là un passé évanoui; mais rien de grand ne doit tomber dans l'oubli; le futur historien de Constantinople trouvera dans le travail de M. Belin les plus utiles renseignements. La position de M. Belin lui donnait des facilités que nul ne pouvait avoir aussi bien que lui.

Accueillons avec joie la nouvelle édition, revue et augmentée, que M. Garcin de Tassy vient de donner de sa « Rhétorique et prosodie des nations musulmanes, » d'après le *Hadayik al-balagat* [2]. C'est

[1] *Histoire de l'Église latine de Constantinople*, par M. Belin. Paris, 1872, Challamel aîné, 199 pages et 3 planches (extrait du *Contemporain*, revue d'économie chrétienne).

[2] *Rhétorique et prosodie des langues de l'Orient musulman*, 2[e] édition, Paris, Maisonneuve, 1873, VIII-439 pages in-8°.

un complément utile aux études de grammaire arabe, comme les a instituées Silvestre de Sacy. Cette analyse des procédés de la rhétorique a toujours pour nous quelque chose d'un peu fade; le résumé très-bien fait de M. Garcin de Tassy a l'avantage de dispenser de donner trop de temps à des études peu attrayantes, et que cependant un orientaliste ne peut ignorer. Quant à la prosodie, partie capitale de la philologie orientale, indispensable pour la critique et l'intelligence des textes poétiques, M. Garcin de Tassy lui a donné une forme commode où les règles de la prosodie arabe sont appliquées aux diverses langues de l'Orient musulman, et spécialement au persan, au turc et à l'urdu. Les exemples, très-bien traduits, ajoutent beaucoup à l'intérêt du livre.

Le travail critique de M. Pavet de Courteille sur les textes oïgours publiés par M. Vambéry[1] a la valeur d'un travail original, à cause des savantes corrections que propose notre confrère. Une lettre de M. de Khanikof sur les sources d'après lesquelles on peut connaître le khanat de Khiva[2]; une note de M. Longpérier sur l'écriture *babéri*[3], méritent également d'être signalées aux connaisseurs.

Dans les derniers mois de sa vie, Julien put encore revoir les épreuves de deux traductions qu'il

[1] *Journal asiatique*, avril 1873.
[2] *Bulletin de la Société de géographie*, mars 1873, p. 282 et suiv.
[3] *Comptes rendus de l'Académie des inscript.* 1872, p. 245-252.

avait remises aux Recueils publiés à Genève par M. Turrettini. L'une était la traduction du *Si-Siang-Ki*, ou *Histoire du pavillon d'Occident*, qui est considéré comme le chef-d'œuvre du théâtre chinois, et dont les ariettes, mélancoliques ou passionnées, fournissent depuis cinq cents ans les paroles des romances les plus estimées. Les quatre premiers actes, formant le quart de l'ouvrage, ont paru [1]. La seconde traduction est celle du *San-Tseu-King*, ou *Livre des trois mots* [2], destinée surtout à ceux qui commencent l'étude de la langue chinoise, mais dont la lecture offre aussi un grand intérêt aux personnes qui veulent bien comprendre les idées chinoises sur l'éducation.

M. d'Hervey de Saint-Denys a entrepris la traduction des vingt-cinq derniers livres de l'encyclopédie historique de Ma-touan-lin, relatifs aux peuples étrangers à la Chine [3]. Le haut prix de l'encyclopédie de Ma-touan-lin a été depuis longtemps relevé; les

[1] *Si-Siang-Ki* ou *Histoire du pavillon d'Occident*, comédie chinoise en seize actes, traduit du chinois par Stanislas Julien. Dans l'*Atsume Gusa*, fascicules 4 et 5, contenant les feuilles 11, 16, 18, 19, 20, 26, 27, 28, 29 et 30. Genève, Georg, petit in-4°, octobre 1872, 80 pages.

[2] *San-Tseu-King* ou le *Livre des trois mots*, traduit du chinois par Stanislas Julien. Dans le *Ban Zai San*, fascicule 2, contenant les feuilles 6, 7, 8 et 9. Genève, Georg, in-8°, août 1872, 28 pages (à continuer).

[3] *Ethnographie des peuples étrangers*, de Ma-touan-lin, traduit du chinois par le marquis d'Hervey de Saint-Denys, dans l'*Atsume Gusa* de M. Turrettini. Genève, Georg; Paris, Leroux, fascic. 3 et 6; x-70 pages, petit in-4°.

extraits qui en sont connus ne font qu'exciter l'envie de connaître l'ensemble. On ne peut donc assez désirer que la belle entreprise de M. d'Hervey de Saint-Denys soit menée à terme. Ces vingt-cinq livres formeront quatre forts volumes. Deux fascicules ont paru; on y trouve l'ethnographie de la Corée et le commencement de ce qui concerne le Japon.

M. Lucien Adam a publié une étude sur la langue mandchou[1]. Je ne peux apprécier en quelle mesure ce travail améliore ceux de ses devanciers. M. Léon de Rosny a donné, dans son élégante *Anthologie japonaise*[2], un petit chef-d'œuvre de typographie que les bibliophiles s'arracheront. Le mot d'anthologie rend très-bien le caractère de cette poésie légère, analogue aux petites pièces que les Grecs réunirent sous le même titre, petits tableaux grands comme la main, ou plutôt esquisses rapides en trois ou quatre traits fins, justes et sûrs, comme les dessins japonais eux-mêmes. Le livre de M. de Rosny a été appelé, par un juge plus compétent que moi, « un vrai traité de poésie japonaise. » Presque seul, M. de Rosny pouvait le composer, grâce au nombre

[1] *Grammaire de la langue mandchou.* Paris, Maisonneuve, 1873, x-137 pages in-8°. Comp. l'étude sur la déclinaison oural-altaïque, du même, dans la *Revue de linguistique,* t. IV, p. 127 et suiv. 229 et suiv.

[2] *Anthologie japonaise,* poésies anciennes et modernes des insulaires du Nippon, traduites en français et publiées avec le texte original par Léon de Rosny, avec une préface par Éd. Laboulaye. Paris, Maisonneuve, 1871, XVIII-XXXII-222-72 pages.

de livres japonais qu'il possède ou qu'il peut consulter. Ce joli volume plaira aux hommes du monde et sera utile aux savants par les index et les instruments de toute espèce que l'éditeur y a joints. Signalons un mémoire du même auteur sur l'ethnographie de Siam[1] et un autre sur les peuples de la Corée[2].

La Chrestomathie cochinchinoise de M. Abel Des Michels[3] paraît un livre utile. Les morceaux choisis par l'auteur, dans le fascicule que nous avons sous les yeux, appartiennent au style anecdotique et familier. Dans les fascicules suivants, M. Des Michels publiera des morceaux d'histoire, de morale, de religion, de poésie, d'un style plus relevé et bien plus chargé d'expressions chinoises. Les différentes influences qu'a subies la langue de l'Annam, et qui en font un idiome mixte, sont exposées par M. Des Michels avec clarté.

M. Feer[4] et M. Pauthier[5] nous ont donné de très-bonnes analyses des travaux du courageux et regretté M. Janneau sur le cambodgien. Ils en ont fait ressortir la valeur. Janneau a eu le premier la clef du cambodgien; pour atteindre ce but, il eut

[1] *Revue ethnographique*, t. I, 8e fascic.

[2] *Actes de la Société d'ethnogr.* janv. et février-mars 1873.

[3] *Chrestomathie cochinchinoise*, recueil de textes annamites publiés, traduits et transcrits en caractères figuratifs par M. Abel Des Michels, 1er fascic. Paris, Maisonneuve, 1872, xv-47 pages et 67 pl. grand in-8°.

[4] *Revue critique*, 28 sept. 1872.

[5] *Journal asiat.* juin 1872.

à vaincre mille difficultés. — M. Francis Garnier a terminé, dans notre Journal[1], la publication de la chronique royale du Cambodge, et expliqué l'affaiblissement successif de ce royaume, autrefois considérable.

Enfin, une publication qui fait le plus grand honneur à la marine française a paru cette année : je veux parler de la relation de cette belle expédition du Mékong, entreprise en 1866, et qui devait coûter la vie à son chef, M. Doudart de Lagrée[2]. De vastes régions inconnues explorées pour la première fois, une foule de données géographiques, ethnographiques, linguistiques, courageusement recueillies; des problèmes obscurs, tels que l'ethnographie du Laos, la question du cours du Mékong, à peu près résolues, sont des services qui ne s'effaceront pas. L'historien s'intéresse par-dessus tout à la question des ruines d'Angcor. Ces belles ruines ont été mesurées, dessinées; le plan en a été levé, non sûrement comme il l'eût été par un architecte, mais avec une exactitude suffisante pour un premier travail. M. Garnier s'est livré à ce sujet à une discussion dont les conclusions, encore incertaines, prendront un nouveau degré de fermeté quand les

[1] *Journal asiat.* août-sept. 1872.

[2] *Voyage d'exploration en Indo-Chine*, effectué pendant les années 1866, 1867 et 1868 par une commission française présidée par le capitaine de frégate Doudart de Lagrée, et publié sous la direction de M. le lieutenant de vaisseau Francis Garnier, avec le concours de MM. Delaporte, Joubert et Thorel. 2 vol. in-4°, 580-523 pages; atlas, 1re partie, 22 pl.; 2e partie, 47 pl. Paris, Hachette.

inscriptions auront été lues avec soin et surtout quand les autres monuments du même genre qui existent au Cambodge auront été étudiés. Que le monument soit postérieur à l'introduction du bouddhisme dans la péninsule transgangétique, c'est ce qui est hors de doute. Les plus anciennes inscriptions sont en pali, les plus modernes en cambodgien. M. Vivien de Saint-Martin[1] rapporte l'érection au temps où la propagande bouddhique, partie de Ceylan, était dans sa ferveur première, et où des souvenirs encore récents de l'Inde inspiraient aux artistes la représentation de scènes qui se rattachaient aux cultes populaires de la péninsule hindoue. La date serait ainsi la même que celle des grandes constructions bouddhiques de l'Inde et nous reporterait vers l'époque de Jésus-Christ. M. Garnier semble croire ces ruines plus modernes : il descendrait volontiers jusqu'en plein moyen âge. La grande époque de cette civilisation indo-cambodgienne fut, selon lui, vers le ve et le vi^e^ siècle. D'abord brahmanique, puis à la fois brahmanique et bouddhique, toujours exclusivement hindoue (*Angcor* = *Nagara*), cette civilisation serait ainsi à quelques égards un parallèle de celle de Java. On voit que les relations du bouddhisme et du brahmanisme semblent devoir rester, dans l'Indo-Chine, aussi obscures que dans l'Inde. L'état de la pierre, l'effritement rapide qui s'est produit en quelques années, la forte prise qu'a l'action

[1] *Bull. de la Soc. de géogr.* mars 1873, p. 295 et suiv.

corrosive du temps sur une architecture si légère, exposée, par surcroît, à l'action destructive d'une puissante végétation, me portent à croire que M. Garnier a raison de ne donner à ces monuments extraordinaires que cinq ou six siècles.

Ces belles recherches d'histoire et d'archéologie cambodgiennes resteront le domaine de la France; M. Francis Garnier continue de les centraliser[1], et de zélés missionnaires sont en train de continuer l'œuvre si bien commencée par nos marins.

Vous avez donc raison d'être satisfaits, Messieurs, de cette année de travaux, où vous avez fourni une si abondante quote-part à l'œuvre collective de l'orientalisme européen. Dans cet ordre de choses, il n'y a place ni pour la jalousie, ni pour les rivalités vaines. On veut être utile, et l'on se rejouit des triomphes de ses rivaux. Aux sociétés asiatiques déjà existantes en Angleterre, dans l'Inde anglaise, en Amérique, en Allemagne, est venue cette année s'en ajouter une nouvelle, à laquelle nous souhaitons la bienvenue; c'est la *Società italiana per gli studi orientali*. Le mérite des personnes qui composent cette société nous est un gage assuré des services qu'elle rendra. L'Italie a toujours tenu dans les études orientales un rang distingué; sa position politique, ses vieilles collections, les rares qualités

[1] Communications de M. l'abbé Desgodins, *Bulletin de la Soc. de géogr.* nov. 1871, p. 383 et suiv. juin 1872, p. 683 et suiv. oct. 1872, p. 416 et suiv. février 1873, p. 145 et suiv. Voir encore février 1873, p. 187 et suiv. mars 1873, p. 332 et suiv.

de son esprit national, la mettent à même de contribuer puissamment aux progrès de certaines branches. Groupés en faisceau, ses efforts vont acquérir un nouveau degré de vigueur. Puissent ces pacifiques études, en même temps qu'elles pénètrent le passé de l'humanité, répandre dans le présent le sentiment d'un but poursuivi en commun par toutes les nations et susceptible de créer entre elles un lieu sérieux de solidarité!

RAPPORT DE M. BARBIER DE MEYNARD,

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS,

ET COMPTE DE L'ANNÉE 1872.

L'excédant des recettes sur les dépenses pour l'exercice 1872 est de 4,466 francs. Il aurait été plus considérable encore si quelques dépenses d'une nature exceptionnelle, telles que les frais d'installation dans le nouveau local de la Société, la publication d'un Index pour la série terminée, etc. n'avaient grevé le budget d'une charge assez lourde.

La Commission constate d'ailleurs avec satisfaction que ses prévisions sur la rentrée de l'arriéré ont été dépassées, et elle se plaît à reconnaître que ce résultat est dû en grande partie à la persévérance de M. Leroux, libraire de la Société. Le déficit de l'année précédente se trouve couvert dès à présent, et si les événements politiques ne démentent pas nos espérances, l'année courante contribuera à replacer nos finances dans la situation favorable où elles se trouvaient avant 1870. MM. les Membres tiendront à honneur d'y concourir par leur exactitude à s'acquitter de leur cotisation. Les frais de correspondance que nécessite le recouvrement des quittances arriérées sont encore trop considérables et ils ne diminueront que le jour où ce recouvrement pourra s'exercer dans les limites fixées par le règlement.

L'exagération des changements et corrections sur épreuve constitue une autre source de dépenses contre la quelle la Commission, d'accord avec le Bureau, ne cesse de s'élever depuis plusieurs années. C'est à regret que nous avons dû, dans un cas spécial, exiger le remboursement d'une partie de ces frais de corrections. Aussi, adressons-nous aujourd'hui un nouvel appel aux collaborateurs du *Journal* afin qu'ils apportent les soins les plus minutieux à la rédaction

définitive de leur copie et la plus grande circonspection dans la révision de leurs épreuves. La Commission espère que cette recommandation, que le renchérissement des travaux typographiques rend plus urgente que jamais, sera entendue des savants qui prennent part aux travaux de la Société.

DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations	936f 00c	
Frais d'envoi du *Journal asiatique*.	397 45	2,019f 95c
Ports de lettres, circulaires, bandes imprimées	686 50	
Honoraires du sous-bibliothécaire		600 00
Reliures et frais de bureau	251f 38c	
Service des salles de séance et bibliothèque	215 00	466 38
Travaux de menuiserie et de peinture pour la bibliothèque	433f 20c	
Achat de meubles	414 00	847 20
Remboursement de lithographies pour le *Journal*		102 40
Pour la rédaction de l'Index du *Journal* (VIe série)		400 00
Frais d'impression du *Journal* en 1871		8,514 00
Frais d'impression du tome VII de *Maçoudi*.		4,325 00
Honoraires de l'éditeur		1,200 00
Allocation à l'ancien compositeur du *Journal* (1er semestre)		100 00
Droits de garde des titres en dépôt à la Société générale, timbres, etc.		32 75
TOTAL des dépenses de 1872		18,607f 68c
Espèces en compte courant au 31 déc. 1872.		13,631 37
Ensemble		32,239f 05c

RECETTES.

Reliquat du compte de l'ancien libraire (4ᵉ trimestre 1871)		1,203ᶠ 00ᶜ
Cotisations de l'année courante, plus un à-compte	2,582ᶠ 20ᶜ	9,359 70
Cotisations arriérées	5,877 50	
Trois cotisations à vie	900 00	
Abonnements au *Journal* (y compris le 4ᵉ trimestre 1871)		1,440 00
Livres vendus par le libraire (y compris le même trimestre arriéré)		545 55
Souscription du Ministère de l'instruction publique (4ᵉ trimestre 1871 et 3 trimestres courants)		2,000 00
Versé par un membre à titre de restitution pour corrections trop nombreuses		200 00
Intérêts des fonds placés :		
1° Rente sur l'État 3 o/o (les trois derniers trimestres)	975ᶠ 00ᶜ	3,468 05
2° 69 obligations de l'Est	1,631 85	
3° 20 obligations d'Orléans	288 80	
4° 40 obligat. Lyon-fusion	572 40	
Intérêts des sommes en compte courant à la *Société générale*		357 45
Crédit alloué par l'Imprimerie nationale :		
1° Pour le *Journal*	3,000ᶠ 00ᶜ	4,500 00
2° Pour *Maçoudi*	1,500 00	
TOTAL général des recettes de 1872		23,073ᶠ 75ᶜ
En caisse au 1ᵉʳ janvier 1872		9,165 30
TOTAL égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1872		32,239ᶠ 05ᶜ

RAPPORT

DES CENSEURS DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE SUR LES COMPTES PRÉSENTÉS PAR LA COMMISSION POUR L'EXERCICE 1872.

LU DANS LA SÉANCE PUBLIQUE DU 28 JUIN 1873.

Messieurs,

Nous sommes heureux d'avoir à constater devant vous, d'après le rapport ci-joint de la Commission des fonds et comptes de la Société, soumis au Conseil le 9 mai 1873, et appuyé de l'état comparatif des recettes et dépenses de l'année 1872, que la situation de nos finances tend à revenir au point où elle se trouvait avant les tristes événements qui ont affligé notre pays depuis deux ans. L'excédant des recettes sur les dépenses était, au 31 décembre dernier, de 4,466 francs, et il eût été plus considérable si des frais extraordinaires pour l'installation, si heureuse d'ailleurs, de la Société dans son nouveau local, et pour la publication de l'Index de la VIe série de notre journal, n'eussent pesé sur cet exercice. C'est une dépense qui s'est élevée à plus de 1,200 francs et dont la majeure partie ne se renouvellera pas. Le total des dépenses de 1872 se trouve être, tout compris, de 18,607 francs 68 centimes. Si l'on y joint le compte courant des espèces au 31 décembre, s'élevant à 13,631 francs 37 centimes, on obtient la somme de 32,239 francs 5 centimes.

Quant aux recettes, elles se composent :

1° Du reliquat des comptes de l'ancien libraire sur 1871, montant à	1,203f 00c
2° Des cotisations de l'année courante, plus un à-compte	2,582 20
3° Des cotisations arriérées, qui ont produit	5,877 50
4° De trois cotisations à vie	900 00

A ce sujet, Messieurs, la Commission a reconnu, avec une satisfaction que vous partagerez, que ses prévisions sur la rentrée de l'arriéré ont été dépassées, et elle rapporte en grande partie ce résultat heureux des mesures adoptées par le Conseil, à l'activité et à la persévérance de M. Leroux, libraire actuel de la Société. Espérons que tous les membres tiendront à honneur d'y concourir par une exactitude croissante à remplir le devoir commun. C'est seulement alors que les frais de correspondance pour le recouvrement des quittances arriérées pourront être réduits.

L'exagération des changements et corrections sur les épreuves en cours d'impression du Journal, constitue une autre source de dépenses contre l'élévation desquelles la Commission des comptes, d'accord avec le Bureau, n'a cessé de s'élever depuis nombre d'années. Aussi a-t-elle dû, dans un cas spécial et pour l'exemple, exiger le remboursement d'une partie de ces frais excessifs de corrections. Nous avons besoin d'espérer que cette recommandation, rendue plus nécessaire que jamais par le renchérissement des travaux typographiques, sera comprise de tous les savants appelés à prendre part aux publications de la Société Asiatique, et pour qui cette collaboration n'est pas moins honorable que pour elle-même.

Il nous reste à établir la balance entre nos recettes de 1872 et les dépenses sus-énoncées, en ajoutant à notre compte interrompu les articles suivants :

Report..............	10,562f 70c
5° Le chiffre des abonnements au *Journal*, y compris le 4e trimestre de 1871........	1,440 00
6° Le prix des livres vendus par le libraire jusqu'à ce même trimestre inclus.......	545 55
7° La souscription du Ministère de l'Instruction publique, pour ce trimestre et les trois courants..........................	2,000 00
A reporter.......	14,548f 25c

Report		14,548^f 25^c
8° Restitution susdite pour remaniements excessifs d'épreuves		200 00
9° Intérêts des fonds placés : rente 3 o/o, 3 derniers trimestres	975^f 00^c	3,468 05
69 obligations de l'Est	1,631 85	
20 obligations d'Orléans	288 80	
40 obligations Lyon-fusion	572 40	
10° Intérêts des sommes en compte courant, à la Société générale		357 45
11° Crédit alloué par l'Imprimerie nationale pour le *Journal*	3,000^f 00^c	4,500 00
Id. pour le *Maçoudi*	1,500 00	
TOTAL général des recettes en 1872		23,073^f 75^c
Restait en caisse au 1er janvier, même année		9,165 30
TOTAL égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1872		32,239^f 05^c

En présence de ces résultats, si satisfaisants dans ces circonstances, nous vous proposons, Messieurs, de voter des remerciements à la Commission, toujours vigilante, et à son exact Rapporteur, aussi bien qu'au Président et aux membres du Bureau, dont l'action n'a pas cessé de se faire sentir dans la direction de nos finances, autant que dans celle de nos intérêts scientifiques et de nos travaux, durant tout le cours de la dernière année.

Signé à la minute :

J. D. GUIGNIAUT, VLADIMIR BRUNET DE PRESLE.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

I.

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

Nota. Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

MM. Abbadie (Antoine d'), membre de l'Institut, rue du Bac, 120, à Paris.

Abbeloos (L'abbé), professeur au grand séminaire, à Malines.

Amari (Michel), sénateur, professeur d'arabe à Florence.

Andreozzi (Alphonse), via del Agnelo, 84, à Florence.

Arconati Visconti (Le marquis), rue Durini, 13, à Milan.

Aubaret, consul de France à Roustchouk (Bulgarie).

Bibliothèque Ambroisienne, à Milan.

Bibliothèque de l'Université, à Erlangen.

Barb (H. A.), professeur de persan à l'Académie orientale de Vienne (Autriche).

MM. Barbier de Meynard, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, boulevard Magenta, 18, à Paris.

Bargès (L'abbé), professeur d'hébreu à la faculté de théologie de Paris, rue Malebranche, 3, à Paris.

Barré de Lancy, secrétaire archiviste de l'ambassade de France, à Constantinople.

Barth (Auguste), boulevard Helvétique, 5, à Genève.

Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut, rue d'Astorg, 29 *bis*, à Paris.

Beames (John), of the Bengal civil service, à Motihari (Bengale).

Behrnauer (Walther), secrétaire de la Bibliothèque publique de Dresde.

Belin, consul général et secrétaire interprète de l'ambassade de France à Constantinople.

Bellecombe (André de), homme de lettres, avenue de Paris, à Choisy-le-Roi (Seine).

Berezine, professeur de langues orientales à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Bergaigne, répétiteur à l'École pratique des Hautes Études, rue Boulard, 31, au Petit-Montrouge, Paris.

Berger (Philippe), rue de Vaugirard, 52, à Paris.

MM. Bertrand (L'abbé), chanoine de la cathédrale, rue d'Anjou, 66, à Versailles.

Bhau-Daji (Dr), à Bombay.

Boilly (Jules), boulevard Saint-Michel, 113, à Paris.

Boissonnet de la Touche, général, membre du comité d'artillerie, rue de Rennes, 78, à Paris.

Boncompagni (Le prince Balthasar), à Rome; chez M. Eugène Janin, rue Saint-Hippolyte, 3, à Passy.

Bonnetty, directeur des *Annales de philosophie chrétienne,* rue de Babylone, 39, à Paris.

* Boucher (Richard), rue de Grenelle Saint-Germain, 172, à Paris.

Bréal (Michel), professeur au Collége de France, boulevard Saint-Michel, 63, à Paris.

Briau (René), docteur en médecine, rue Joubert, 37, à Paris.

Brosselard (Charles), directeur des Colonies, rue des Feuillantines, 82, à Paris.

Brunet de Presle, membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue des Saints-Pères, 61, à Paris.

Bühler (George), professeur d'hindoustani, Elphinston College, à Bombay.

MM. Bullad, interprète de l'armée d'Afrique, au Fort-Napoléon (Algérie).

*Bureau (Léon), rue Gresset, 15, à Nantes.

Burggraff, professeur de littérature orientale, à Liége.

*Burnell (Arthur Coke), of the Madras civil service, à Mangalore (présidence de Madras).

Burnouf (Émile), directeur de l'École française, à Athènes.

*Burt (Major Th. Seymour), F. R. S. Pippbrook House, Dorking, Surrey (Angleterre).

Caix de Saint-Aymour (Le vicomte A. de), membre du Conseil général de l'Oise, rue Rovigo, 1, à Paris.

Cama (Khursedji Rustomdji), à Bombay (Inde).

Carathéodory (Alexandre), à Constantinople.

Castello Branco (J. Ferrão de), rue Cassette, 22, à Paris.

Challamel (Pierre), rue des Boulangers-Saint-Victor, 30, à Paris.

Charencey (De), rue Saint-Dominique, 11, à Paris.

Chenery (Le professeur Thomas), Oxford Terrace, 8, Paddington, à Londres.

Cherbonneau, ancien directeur du Collége arabe, Tournant Rovigo, 74, à Alger.

MM. Childers (R. C.), bibliothécaire de l'*India office*, Norfolk Crescent, 1, Hyde-Park, à Londres.

Chodzko (Alexandre), chargé du cours de littérature slave au Collége de France, rue de Vaugirard, 73, à Paris.

Cohn (Albert), docteur en philosophie, rue Richer, 42, à Paris.

Coomara Swamy, Mudeliar, à Colombo.

Cusa, professeur d'arabe à l'Université de Palerme.

Dabry de Thiersant, consul de France.

* Dastugue, général de brigade, commandant la subdivision de Tlemcen, province d'Oran (Algérie).

Dax, capitaine au 3e régiment d'artillerie, à Alger.

Debat (Léon), boulevard Magenta, 145, à Paris.

Defrémery (Charles), membre de l'Institut, professeur au Collége de France, rue du Bac, 42, à Paris.

* Delamarre (Th.), rue Notre-Dame-des-Champs, 73, à Paris.

Delaporte, ancien consul général, rue Auber, 5, à Paris.

Delarc (L'abbé), rue des Martyrs, 89, à Paris.

Delondre, rue Brézin, 27, à Paris.

MM. * DERENBOURG (Hartwig), rue d'Amboise, 3, à Paris.

DERENBOURG (Joseph), membre de l'Institut, rue de Dunkerque, 27, à Paris.

DES MICHELS (Abel), chargé de cours à l'École spéciale des langues orientales vivantes, boulevard des Batignolles, 24, à Paris.

DESPORTES (Le D^r^), rue d'Alger, 12, à Paris.

DEVIC, élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Daumesnil, 14, à Vincennes.

DILLMANN, professeur à l'Université de Berlin, Halle'sche-Strasse, 21, à Berlin.

DROUIN, avocat, rue Bellefond, 4, à Paris.

DUGAT (Gustave), chargé de cours à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue d'Ulm, 27, à Paris.

DULAURIER (Édouard), membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Nicolo, 27, à Passy.

DUMOLLARD (L'abbé Paul), rue de Babylone, 26, à Paris.

* EASTWICK, secrétaire du Ministère de l'Inde, à Londres.

ÉICHTHAL (Gustave D'), rue Neuve-des-Mathurins, 100, à Paris.

EMIN (Jean-Baptiste), secrétaire du Gymnase, à Wladimir (Russie).

MM. Fagnan, attaché au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, rue de Rennes, 58, à Paris.

Favre (L'abbé), professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, avenue de Wagram, 50, à Paris.

Favre (Léopold), rue des Granges, 6, à Genève.

Feer (Léon), chargé du cours de tibétain à l'École spéciale des langues orientales vivantes, boulevard Saint-Michel, 145, à Paris.

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Florent (J. L. L.), rue Notre-Dame-de-Lorette, 16, à Paris.

Foucaux (Édouard), professeur au Collége de France, rue Cassette, 28, à Paris.

Fournel (Henri), boulevard Malesherbes, 62, à Paris.

Friedrich, secrétaire de la Société des sciences, à Batavia.

Gabelentz (Conon de la), conseiller d'État, à Altenbourg.

Ganneau-Clermont, drogman de l'ambassade de France, à Constantinople.

Garcin de Tassy, membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Saint-André-des-Arts, 43, à Paris.

MM. Garnier (Francis), lieutenant de vaisseau, à Shanghaï (Chine).

Garrez (Gustave), rue Jacob, 52, à Paris.

Gilbert (Théodore), agent-consul de France à Erzeroum (Turquie).

Gildemeister, professeur, à Bonn.

Girard (L'abbé Louis-Olivier), ancien missionnaire, à l'asile des convalescents, à Vincennes.

Goldenblum (Dr Ph. V.), à Odessa.

Goldschmidt (Siegfried), professeur à l'Université de Strasbourg.

Gorresio (Gaspard), secrétaire perpétuel de l'Académie de Turin.

Gosche (Richard), professeur à l'Université de Halle (Prusse).

Grigorieff, conseiller d'État, professeur d'histoire orientale à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Guérin, interprète militaire, à Orléansville (Algérie).

Guerrier de Dumast (Le baron), correspondant de l'Institut, à Nancy.

Guigniaut, membre de l'Institut, au secrétariat de l'Institut, à Paris.

Guyard (Stanislas), répétiteur à l'École pratique des Hautes Études, rue Saint-Placide, 45, à Paris.

MM. Halévy (J.), rue Aumaire, 18, à Paris.

Harkavy (Albert), à Saint-Pétersbourg.

Hauvette-Besnault, bibliothécaire à la Sorbonne, rue Dusommerard, 16, à Paris.

Hecquard (Charles), gérant du consulat de France, à Port-Saïd (Égypte).

Hervey de Saint-Denys (Le marquis d'), chargé du cours de chinois au Collége de France, rue du Bac, 126, à Paris.

Hoffmann (J.), professeur de langues orientales, à Leyde.

Holmboë, professeur de langues orientales à l'Université de Norwége, à Christiania (Norwége).

Hû (Delaunay), à Pont-Levoy, près Blois.

Jebb (John), recteur à Peterstow, Herefortshire (Angleterre).

* Jong (De), professeur de langues orientales à l'Université d'Utrecht.

Kemal Pacha (Son Exc.), ex-ministre de l'instruction publique à Constantinople.

* Kerr (Mme Alexandre), à Londres.

Khanikof (S. E. Nicolas de), conseiller d'État actuel, rue de Condé, 11, à Paris.

Kossowitch, professeur de sanscrit et de zend à l'Université de Saint-Pétersbourg.

MM. Krehl, professeur de langues orientales à l'Université de Leipzig.

Kremer (De), conseiller de section au ministère des affaires étrangères à Vienne (Autriche).

Laferté-Senectère (Le marquis de), au château d'Alet, près Ligueil (Indre-et-Loire).

Lambert (L.), Lodi-Médéa (Algérie).

Lancereau (Édouard), licencié ès lettres, rue de l'Oseille, 3, à Paris.

Landberg-Berling, boulevard Saint-Michel, 3, hôtel d'Harcourt, à Paris.

Laurent de Saint-Aignan (L'abbé), vicaire de Saint-Pierre-Puellier, à Orléans.

Lebidart (Antoine de), conseiller de légation à l'ambassade autrichienne, à Constantinople.

Leclerc (Charles), quai Voltaire, 15, à Paris.

Leclerc (Le Dr), à Ville-sur-Illon.

Lefèvre (André), licencié ès lettres, rue Hautefeuille, 21, à Paris.

Lenormant (François), au château de Bossieu, par Culoz (Ain).

Leroux (Ernest), libraire-éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

Le Strange (Guy-Styleman), rue de Solférino, 4, à Paris.

MM. Levé (Ferdinand), rue du Cherche-Midi, 21, à Paris.

Lévy-Bing, banquier, rue Richelieu, 102, à Paris.

Liétard (Le Dr), maire de Plombières.

Loewe (Dr Louis), M. R. A. S. examinateur pour les langues orientales au Collége royal de précepteurs, 1 et 2, Oscar Villas, Broadstairs, Kent.

Longpérier (Adrien de), membre de l'Institut, rue de Londres, 50, à Paris.

Mac-Douall, professeur, Queen's College, à Belfast.

Madden (J. P. A.), agrégé de l'Université, rue Saint-Louis, 6, à Versailles.

Martin (L'abbé Paulin), place de l'Estrapade, 22, à Paris.

Massieu de Clerval (Henry), rue Chaptal, 6, à Paris.

Masson (L'abbé), rue de Bourgogne, 24, faubourg Saint-Germain, à Paris.

Matthews (Henry-John), Arlington Villas, 4, à Brighton.

Mehren (Dr), professeur de langues orientales, à Copenhague.

Melon (Paul), rue Mayran, 7, square Montholon, à Paris.

MM. Mergian (Rév. Père Grégoire), membre du Collége Mourad, rue Monsieur, 12, à Paris.

Minayef (Jean), à Saint-Pétersbourg.

Miniscalchi-Erizzo, à Vérone.

Mniszech (Le comte Georges de), rue Balzac, 22, faubourg Saint-Honoré, à Paris.

Mohl (Jules), membre de l'Institut, professeur de persan au Collége de France, rue du Bac, 120, à Paris.

Mohn (Christian), vico Nettuno, 28, à Chiaja (Naples).

Mondain, colonel du génie, aux Moussets, par Maule (Seine-et-Oise).

Monrad, professeur à Copenhague.

Mouchlinski, professeur, à Varsovie.

Muir (John), membre du service civil de la Compagnie des Indes, Merchiston Avenue, 10, à Édimbourg.

Müller (Joseph), secrétaire de l'Académie de Munich.

* Müller (Max), professeur, à Oxford.

Neriman Khan (Le général), chargé d'affaires de Perse, à Paris.

Neubauer (Adolphe), à la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford.

Nève, professeur à l'Université catholique, rue des Orphelins, 40, à Louvain.

Noer (Le comte de), à Berlin.

MM. Nouet (L'abbé René), vicaire à Saint-Thomas de La Flèche.

Oppert (Jules), professeur de langues orientales, rue Mazarine, 17, à Paris.

Orbélian (S. E. le prince Djambakour), aide de camp de l'Empereur de Russie, à Saint-Pétersbourg.

Orlando (Diego), président de la cour, à Palerme.

Pagès (Léon), rue du Bac, 110, à Paris.

Palmer (Edward H.), Saint-John's College, à Cambridge.

Paspati, docteur-médecin, à Constantinople.

Pavet de Courteille (Abel), professeur au Collége de France, rue du Bac, 35, à Paris.

Pérétié, chancelier du consulat général de France à Beyrout.

Perny (Paul), provicaire apostolique de Chine, rue de la Pompe, 69, à Passy.

Pertsch (W.), bibliothécaire, à Gotha.

Petit (L'abbé), curé du Hamel, canton de Granvilliers (Oise).

Pijnappel, docteur et professeur de langues orientales, à Leyde.

Pilard, interprète militaire de première classe, à Tlemcen.

MM. Plasse (Louis), rue de Castiglione, 10, à Paris.
*Platt (William), à Londres.
Pleignier, professeur, à Castletown, île de Man (Angleterre).
Prætorius (Frantz), Lützower Ufer, 17, à Berlin.
Priaulx (O. de Beauvoir), Cavendish Square, 8, à Londres.

Querry (Amédée), consul de France à Trébizonde.

Rat, capitaine au long cours, place Saint-Pierre, à Toulon.
Regnaud (Paul), élève de l'École pratique des Hautes Études, rue Troyon, à Sèvres.
Regnier (Adolphe), membre de l'Institut, rue de Vaugirard, 22, à Paris.
Renan (Ernest), membre de l'Institut, professeur au Collége de France, rue Vanneau, 29, à Paris.
*Revillout (E.), attaché à la conservation du Musée égyptien du Louvre, rue du Bac, 128, à Paris.
Richebé, professeur d'arabe, à Alger.
Rivié (L'abbé), vicaire de Saint-Thomas-d'Aquin, rue du Bac, 44, à Paris.
Robinson (John R.), à Dewsbury (Angleterre).
Rochet (Louis), statuaire, boulevard Richard-Lenoir, 119, à Paris.

MM. Rondot (Natalis), ex-délégué du commerce en Chine, au château de Chamblon, près Yverdon (Suisse).

Ronel, capitaine aux chasseurs, avenue de Tourville, 15, à Paris.

Rost (Reinhold), Bibliothécaire au ministère des Indes, India Office à Londres.

Rothschild (Le baron Gustave de), rue Laffitte, 19, à Paris.

Rudy, professeur, rue du faubourg Saint-Honoré, 19, à Paris.

Sanguinetti (Le docteur B. R.), via della Posta-Vecchia, 15, à Modène (Emilie).

Schack (Le baron Adolphe de), à Munich.

Schefer (Charles), interprète du Gouvernement aux Affaires étrangères, professeur de persan à l'École des langues orientales vivantes, boulevard Ingres, 6, à Passy.

Schlechta Wssehrd (Ottokar-Maria de), directeur de l'Académie orientale, à Vienne.

Schmidt (Waldemar), à Copenhague.

Sédillot (L. Am.), secrétaire du Collége de France et de l'École spéciale des langues orientales vivantes, au Collége de France, à Paris.

Seidel (Le capitaine J. de), à Botzen (Tyrol autrichien).

MM. Sélim Géohamy, à Smyrne.

Senart (Émile), rue de Grenelle-Saint-Germain, 69, à Paris.

Skatschkoff (Constantin), consul général de Russie, à Tien-tsin (Chine).

Slane (Mac Guckin de), membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue de la Tour, 60, à Passy.

Soleyman al-Harairi, répétiteur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, place Saint-Sulpice, 4, à Paris.

Soromenho (Augusto), membre de l'Académie de Lisbonne, traverso de San Gertrudes, 68, à Lisbonne.

Specht (Édouard), rue de Monceau, 66, à Paris.

Spooner (Andrew), au château de Polongis, à Joinville-le-Pont.

Stæhelin (J. J.), docteur et professeur en théologie, à Bâle (Suisse).

Sutherland (H. C.), of the Bengal civil service, à Oxford.

Taillefer, docteur en droit, ancien élève de l'École spéciale des langues orientales, boulevard Saint-Michel, 81, à Paris.

Tardieu (Félix), attaché au service topographique, à Constantine (Algérie).

MM. Terrien-Poncel, rue d'Elbeuf, 77, à Rouen.

Textor de Ravisi (Le baron), rue de Crucy, 15, à Nantes.

Thomas (Edward), du service civil de la Compagnie des Indes, Victoria road, 47, Kensington, à Londres.

Thonnelier (Jules), membre de la Société d'histoire de France, rue Lafayette, 66, à Paris.

Tornberg, professeur de langues orientales à l'Université de Lund.

Trübner (Nicolas), libraire-éditeur, Ludgate Hill, 57 et 59, à Londres.

* Turrettini (François), rue de l'Hôtel-de-Ville, 8, à Genève.

Veth (Pierre-Jean), professeur de langues orientales, à Leyde.

Vogüé (Le comte Melchior de), ambassadeur de France à Constantinople, rue Fabert, 2, à Paris.

Waddington (W. V.), membre de l'Institut, rue Boissy-d'Anglas, 8, à Paris.

* Wade (Thomas), ministre d'Angleterre à Pékin, (Chine); chez M. Richard Wade, Upper Seymour street, 58, Portman square, à Londres.

Weil, bibliothécaire de l'Université de Heidelberg.

MM. Wilhelm (Eug.), professeur, à Eisenach (Saxe-Weimar).

Willems (Pierre), professeur de l'Université, place Saint-Jacques, à Louvain.

Wright (Dr W.), professeur d'arabe, à l'Université de Cambridge, Saint-Andrew's station Road, Cambridge.

Wylie (A.), à Shanghaï (Chine).

* Wyse (L. N. B.), lieutenant de vaisseau, à Tunis.

Zotenberg (H. Th.), attaché au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, à Paris.

II.

LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS,

SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

MM. Briggs (Le général).

Hodgson (H. B.), ancien résident à la cour de Népal.

Manakji-Cursetji, membre de la Société asiatique de Londres, à Bombay.

Lassen (Ch.), professeur de sanscrit, à Bonn.

Rawlinson (Sir H. C.), à Londres.

Vullers, professeur de langues orientales, à Giessen.

MM. Kowalewski (Joseph-Etienne), professeur de langues tartares, à Varsovie.

Dozy (Reinhart), professeur, à Leyde.

Brosset, membre de l'Académie des sciences, à Saint-Pétersbourg.

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Dorn, membre de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg.

Weber (Docteur Albrecht), à Berlin.

Salisbury (E.), secrétaire de la Société orientale américaine, à Boston (États-Unis).

Weil (Gustave), professeur à l'Université de Heidelberg.

III.

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, libraire des Sociétés asiatiques de Paris, de Calcutta de New-Haven (U. S.), et de Shanghaï (Chine), rue Bonaparte, 28, à Paris.

Journal asiatique, *seconde série*, années 1828-1835, 16 vol. in-8°, complet. . . . . 144 fr.

Chaque volume séparé (à l'exception des vol. I et II, qui ne se vendent pas séparément) coûte 12 fr. 50 c.

Journal asiatique, *troisième série*, années 1836-1842, 14 vol. in-8°. . . . . 126 fr.

Quatrième série, ann. 1843-1852, 20 vol. in-8°. 180 fr.

Cinquième série, ann. 1853-1862, 20 vol. in-8°. 250 fr.
Sixième série, ann. 1863-1872, 20 vol. in-8°. 250 fr.

Choix de fables arméniennes du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825. In-8° . . . . 3 fr.

Éléments de la grammaire japonaise, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse, etc. *Paris,* 1825, in-8°. — Supplément à la Grammaire japonaise, etc. *Paris,* 1826. In-8° . . . . 7 fr. 50 c.

Essai sur le Pali, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris,* 1826. In-8° . . . . 9 fr.

Meng-tseu vel Mencium, latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum,* 1824, 1 vol. in-8°. 9 fr.

Yadjnadattabadha, ou la Mort d'Yadjnadatta, épisode extrait du Râmâyana, poëme épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très-détaillée, une traduction française et des notes, par A. L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale par J. L. Burnouf. *Paris,* 1826. In-4°, avec 15 planches . . . . 9 fr.

Vocabulaire de la langue géorgienne, par M. Klaproth. *Paris,* 1827. In-8° . . . . 7 fr. 50 c.

Élégie sur la Prise d'Édesse par les Musulmans, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris,* 1828. In-8° . . . . 4 fr. 50 c.

La Reconnaissance de Sacountala, drame sanscrit et pracrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, cri-

tiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A. L. Chézy. *Paris,* 1830. In-4°, avec une planche. . . . 24 fr.

Chronique géorgienne, traduite par M. Brosset. *Paris,* Imprimerie royale, 1830. Grand in-8°. . . . . 9 fr.
La traduction *seule,* sans texte, 6 fr.

Chrestomathie chinoise (publiée par Klaproth). *Paris,* 1833. In-8°. . . . . 9 fr.

Éléments de la langue géorgienne, par M. Brosset. *Paris,* Imprimerie royale, 1837. In-8° . . . . 9 fr.

Géographie d'Abou'lféda, texte arabe, publié par MM. Reinaud et le baron de Slane. *Paris,* Imprimerie royale, 1840. In-4° . . . . 24 fr.

Radjatarangini, ou Histoire des rois du Kachmîr, publié en sanscrit et traduit en français, par M. Troyer. *Paris,* Imprimerie royale et nationale, 3 vol. in-8° . . . . . 36 fr.
Le troisième volume *seul,* 6 fr.

Précis de législation musulmane, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil, publié sous les auspices du ministre de la guerre, troisième tirage. *Paris,* Imprimerie nationale, 1872. In-8°. . . . . 6 fr.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

Les Voyages d'Ibn Batoutah, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery et Sanguinetti. *Paris,* Imprimerie impériale; 4 vol. in-8° et 1 vol. de Tables. . . . 31 fr. 50 c.

Table alphabétique des Voyages d'Ibn Batoutah. Paris, 1859, in-8°. . . . . 1 fr. 50 c.

Les Prairies d'or de Maçoudi, texte arabe et traduction par M. Barbier de Meynard (les trois premiers volumes

en collaboration avec M. Pavet de Courteille). Premier volume. *Paris*, 1861, in-8° . . . . 7 fr. 50 c.

— Deuxième volume, 1863 . . . . 7 fr. 50 c.
— Troisième volume, 1864 . . . . 7 fr. 50 c.
— Quatrième volume, 1865 . . . . 7 fr. 50 c.
— Cinquième volume, 1869 . . . . 7 fr. 50 c.
— Sixième volume, 1871 . . . . 7 fr. 50 c.
— Septième volume, 1872 . . . . 7 fr. 50 c.

Chaque volume de la collection se vend séparément 7 fr. 50 c.

Nota. Les membres de la Société qui s'adresseront *directement* au libraire de la Société, M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris, auront droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus.

LISTE DES OUVRAGES DE LA SOCIÉTÉ DE CALCUTTA.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, libraire dss Sociétés asiatiques de Paris, de Calcutta de New-Haven (U. S.) et de Shanghaï (Chine), rue Bonaparte, 28, à Paris.

JOURNAL OF THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL. Les années complètes, de 1837 à 1860, l'année . . . . 40 fr.
Le numéro . . . . 4 fr. 50 c.

MAHABHARATA, an epic poem, by Veda Vyasa Rishi. Calcutta, 1837-1839, 4 vol. in-4°, avec Index . . . . 180 fr.

RA'JA TARANGINI', a History of Cashmir. Calcutta, 1835, in-4° . . . . 30 fr.

INAYAH. A commentary on the Idayah, a work on mahumuddan law, edited by Moonshee Ramdhun Sen. Calcutta, 1831. Tomes III et IV . . . . 75 fr.

THE MOOJIZ OOL KANOON, a medical work, by Alee Bin Abee el Huzm. Calcutta, 1828, in-4°, cart . . . . 15 fr.

THE LILAVATI, a treatise on arithmetic, translated into Persian, from the sanscrit work of Bhascara Acharya, by Feizi. Calcutta, 1827, in-8°, cart........... 6 fr. 50 c.

SELECTIONS descriptive, scientific and historical translated from English and Bengalee into Persian. Calcutta, 1827, in-8°, cart............................ 8 fr. 50 c.

TYTLER. A short anatomical description of the heart, translated into Arabic. Calcutta, 1828, in-8°, cart. 2 fr. 50 c.

THE RAGHU VANSA, or Race of Raghu, a historical poem, by Kalidasa. Calcutta, 1832, in-8°............ 17 fr. 50 c.

THE SUSRUTA. Calcutta, 1835, 2 vol. in-8° br. 11 fr. 50 c.

THE NAISHADA CHARITA, or Adventures of Nala, raja of Naishada, a sanscrit poem, by Sri Harsha of Cashmir. Calcutta, 1836, in-8°......................... 25 fr.
(Le tome Ier, le seul publié.)

ASIATIC RESEARCHES, or Transactions of the Society instituted in Bengal, for inquiring into the history, the antiquities, the arts, sciences and literature of Asia. Calcutta, 1832 et années suivantes.
Vol. XVI, XVII, XVIII, le vol................ 22 fr.
Vol. XIX, part I; vol. XX, parts I, II. Chaque partie.. 12 fr.

JOURNAL ASIATIQUE.

AOÛT-SEPTEMBRE 1873.

ESSAI

SUR

LA LÉGENDE DU BUDDHA,

SON CARACTÈRE ET SES ORIGINES,

PAR M. SENART.

INTRODUCTION.

Parmi les travaux nombreux dont le buddhisme a été l'objet, aucun jusqu'ici n'a soumis à une critique d'ensemble la légende de son fondateur ; ce n'est pas assurément que personne ait pris au sérieux les prodiges divers dont la piété de ses fidèles a semé tous les pas de Çâkyamuni ; il semble pourtant que les données presque inespérées fournies à l'étude de l'Inde par des monuments buddhiques et par des livres buddhiques aient protégé de leur voisinage, couvert de leur autorité plus d'une fiction et plus d'un conte ; et de la sorte, sans rechercher l'inspiration générale, le caractère essentiel des récits de la tradition, l'on s'est abandonné à un evhémérisme peu méthodique [1], faisant dans la légende un départ

[1] L'influence en est sensible jusque chez un savant aussi dégagé que M. Wassiljew des préjugés d'école et de tradition. (Cf. Wassiljew, *Der Buddhismus*, p. 10 et suiv.)

aisément arbitraire entre l'histoire véritable et l'alliage mythique, ou plutôt entre le merveilleux et le possible. Il est, à vrai dire, naturel de penser que la légende du Buddha a conservé quelques traits réellement historiques ; la suite montrera du moins qu'il n'est pas facile de les démêler sûrement, et que les versions qui nous sont connues de la « Vie de Çâkyamuni » représentent beaucoup moins une *Vie* véritable, même mélangée de certaines inventions toutes légendaires, que la glorification épique d'un certain type mythologique et divin dont nous aurons à analyser les éléments constitutifs.

La question des origines se confond en effet nécessairement avec l'examen de la valeur vraie de la légende. Ces origines ont été l'occasion de spéculations très-aventureuses ; et l'on a mis en jeu, pour expliquer certaines traditions ou certains symboles du buddhisme, une foule d'influences aborigènes, touraniennes, scythiques, plus problématiques les unes que les autres. Le livre, d'ailleurs si intéressant, de M. Fergusson (*Tree and Serpent Worship*) a été une des expressions les plus marquantes de ces flottantes théories. Que les éléments aborigènes de la population, plus ou moins fusionnés, en qualité de Çûdras, dans l'organisation brâhmanique de l'Inde, aient exercé leur part d'action dans la naissance et la diffusion du buddhisme, rien n'est plus admissible ; mais il s'agit avant tout d'un rôle, d'un mouvement social ; quant à ses éléments proprement religieux et spécialement légendaires, il n'y a pas d'apparence qu'ils aient, à aucun degré, été déterminés par des influences étrangères ; nous verrons que les traces qu'on en a cru découvrir remontent à une autre source. Ce fait est d'autant moins surprenant que le buddhisme a été en réalité, au point de vue mythologique ou légendaire, très-peu créateur [1]. La nature populaire de ses origines et de son apostolat a fait, il est vrai, de sa littérature un répertoire capital de légendes et de contes ; ces légendes et ces contes, il les a recueillis, trans-

[1] Lassen, *Ind. Alterthumsk.* I, 454.

mis, il ne les a pas inventés. Ce sont des restes, sauvés par lui, sauf les accommodations inévitables, du développement antérieur, religieux et national, d'où il surgit. Plus l'originalité du buddhisme, à ses débuts, fut dans ses caractères éthiques et sociaux, plus cette appropriation, ou plutôt cet héritage, était possible et nécessaire.

Et pourtant, dans la pratique surtout, l'on n'a pas jusqu'à présent tenu grand compte de cette étroite relation entre ce que j'appellerais le brâhmanisme populaire et la légende buddhique. Burnouf n'a guère fait que poser quelques-unes des questions qui rentrent dans cet ordre de faits, tout en paraissant pencher vers des solutions sur lesquelles il y aura lieu de revenir [1]; l'hypothèse la plus précise qu'il soumette à ce propos se rapporte, en sens inverse, à la réaction déterminée dans la religion brâhmanique par les succès du buddhisme et à l'influence qu'ils auraient exercée sur l'avénement du culte de Kṛishṇa. Depuis, l'attention toujours en éveil de M. Weber a signalé bien des rapprochements de détail et suggéré plus d'une conjecture. Je voudrais faire voir par un examen un peu plus compréhensif et plus suivi combien la légende de Çâkyamuni offre un terrain favorable à cette étude, démontrer comment, dans plusieurs cas, cette recherche peut avoir son intérêt non-seulement pour l'intelligence du buddhisme, mais pour l'histoire du brâhmanisme lui-même.

Il convient de préciser d'abord ce que j'entends par la *Légende du Buddha*. Les récits relatifs à Çâkyamuni forment en effet une masse énorme dont une partie seule nous est aisément accessible; il est facile pourtant de les répartir en plusieurs groupes; Buddhaghosha nous en a donné l'exemple. Dans son commentaire du Buddhavaṁsa [2], il distingue en trois séries toutes les traditions relatives au Buddha: le Dûre-Nidâna, qui s'étend depuis le moment où le futur Çâkya reçoit de Dîpaṁkara la promesse de sa grandeur à venir jusqu'à sa

[1] *Intr. à l'Hist. du budd. ind.* p. 135 et suiv.

[2] Cité et traduit par G. Turnour, *Journ. As. Soc. of B.* 1838, p. 792.

dernière renaissance dans le ciel des Tushitas ; l'Avidûre-Nidâna, qui embrasse la vie du Docteur depuis sa descente du ciel jusqu'à son élévation à la dignité de Buddha parfaitement accompli ; le Santike-Nidâna enfin, qui contient des relations comme celle-ci : « A telle époque, Bhagavat séjourne à Çrâvastî, dans le Vihâra du Jetavana, etc. », et comprend toute la période subséquente de la vie de Çâkya jusqu'à sa mort. Cette division n'est pas seulement inspirée par des considérations théologiques, elle se fonde avant tout sur une distinction réelle dans les écritures ; les termes mêmes du commentateur le font clairement entendre : à la première période répondent les Jâtakas, à la troisième les Sûtras, à la seconde des livres comme le Lalita Vistara par exemple.

Les différences extérieures ne sont pas grandes, il est vrai, entre les deux dernières catégories d'ouvrages ; le Lalita Vistara se donne pour un sûtra au même titre que la foule des compositions rassemblées sous ce nom. Il n'en existe pas moins des diversités très-réelles de sujet, de nature et vraisemblablement aussi d'origine, entre ces deux classes d'écrits : dans les uns, l'objet principal est la prédication et l'enseignement, la partie narrative est généralement très-limitée et peu importante ; plus ou moins déguisée, la parabole y tient une place plus large que le récit historique, ou le récit y est borné à telle circonstance particulière qui sert d'occasion, de point d'attache à un développement moral ou religieux ; les autres offrent de la vie du Docteur une relation suivie, toute pénétrée d'un souffle épique ; l'édification des fidèles n'en est que le but indirect et secondaire. Les premiers sont évidemment, en tout ce qu'ils contiennent d'éléments légendaires, issus principalement de contes familiers au peuple, de récits locaux recueillis par le buddhisme et utilisés pour ses fins particulières ; quant aux seconds, ce sera l'objet de nos recherches de prouver qu'ils découlent d'une source plus générale et plus large. C'est en effet tout particulièrement de l'Avidûre-Nidâna,

pour emprunter la terminologie scolastique, que j'ai dessein de m'occuper ici.

Le Lalita Vistara est, je l'ai dit, le type le plus complet, le plus parfait, et aussi le plus autorisé des ouvrages qui se rapportent à cette partie de la légende. Comme le demande Buddhaghosha, il s'arrête à l'acquisition par Çâkya de l'intelligence parfaite, ou plus exactement à cette promulgation typique de la doctrine nouvelle à laquelle s'est attachée la dénomination figurée de Dharmacakrapravartana. « Ici (après la scène du Ṛishipatana), remarque M. Köppen [1], se terminait, dans sa forme la plus ancienne, la légende et la vie du Buddha ; ici s'arrête en fait l'évangile du Nepal et du Tibet; car le dernier chapitre n'a été vraisemblablement ajouté que plus tard ; c'est jusqu'ici seulement que l'on trouve dans la tradition l'unité, la suite et la progression naturelle. Presque toutes les biographies du Buddha..... font en conséquence suivre un court récit de sa première prédication de la relation de sa mort et de ses obsèques. Je ne veux pas prétendre par là qu'il ait manqué complétement, dans le début, de données sur la dernière période de sa vie..... ; en tout cas, on a négligé de les recueillir et de les réunir en un ensemble, en quelque sorte canonique, à l'exemple des légendes relatives à sa conception, à sa jeunesse, à ses pénitences et à son élévation à la Bodhi ; c'est de même que les buddhistes du Sud tout au moins ne paraissent pas posséder un seul ouvrage un peu ancien consacré exclusivement à l'histoire du fondateur de leur religion et la comprenant tout entière du commencement à la fin. »

Deux points dans ces remarques réclament quelque explication. Il est d'abord bien certain qu'il ne faut point attribuer à une incertitude particulière répandue sur la seconde partie de la vie de Çâkya le silence universel des *Vies* du Docteur sur son apostolat et sa carrière religieuse; les détails relatifs à sa prédication, à ses aventures, à sa mort et à ses funérailles

[1] *Die Relig. des Buddha*, I, 94 et suiv.

remplissent une très-grande partie des sûtras au Sud comme au Nord, sans qu'il y ait de raison pour considérer *a priori* ces compositions comme postérieures aux récits d'ensemble; loin d'être d'une valeur historique moindre, elles contiennent plus d'un trait qui semble prouver leur authenticité relative, supérieure, en tout cas, à celle des autres traditions; c'est même précisément ce caractère qui ne leur a pas permis de prendre rang parmi elles, ainsi que le démontrera la suite de nos observations.

D'autre part les écrits canoniques et anciens se rapportant à l'Avidûre-Nidâna sont en réalité très-peu nombreux; et si le Lalita Vistara, chez les buddhistes du Nord, en est un modèle achevé, il en est aussi le représentant presque unique. Mais cette unité est un peu dans la nature des choses, puisqu'il s'agit d'un récit qui, fixé canoniquement, ne peut guère tolérer que des variantes assez légères; ce qui est plus surprenant, c'est de n'en point trouver l'équivalent dans le canon des buddhistes méridionaux. Il ne faudrait pourtant point se hâter de fonder sur cette lacune un préjugé défavorable pour la tradition du Nord; il est clair en effet, par une foule de traits et de récits, que les Écritures singhalaises supposent la connaissance ou au moins l'existence de toute cette légende dont nulle part elles ne paraissent présenter un tableau d'ensemble ni une exposition détaillée [1]. Il suffit de citer le Buddhavaṁsa. Non-seulement ce livre, partie intégrante du Sûtrapiṭaka, prouve, par les quelques vers consacrés à Çâkya, que l'école à laquelle il appartient reconnaissait tous les traits essentiels de la légende septentrionale du Buddha; il nous montre cette légende devenue déjà un type et un dogme dans la théorie des Buddhas antérieurs à Çâkyamuni.

[1] C'est même, autant que nous en pouvons juger, un des côtés de la tradition buddhique qui ont été le moins exposés à l'altération et au changement, dans la divergence des écoles et des sectes, tant les éléments en étaient solidement mêlés aux origines mêmes ou du moins aux plus anciennes évolutions de la doctrine.

Ainsi que l'a fort bien remarqué M. Wassiljew[1], « le Buddha n'est, pour ainsi dire, pas une personne ; lui aussi est un terme technique ou un dogme. Bien que diverses légendes indiquent une personnalité précise, néanmoins elles contiennent si peu d'éléments vraiment historiques que cette personnalité même se transforme en un mythe. Ainsi pouvons-nous nous convaincre que le Buddha des Çrâvakas n'est pas identique avec celui des sectateurs du Mahâyâna, et chez les mystiques enfin il apparaît sous une forme entièrement modifiée. »

A cette conception dogmatique du Buddha se rattache, comme un développement secondaire, la multiplication arbitraire du type sous les traits de Buddhas antérieurs à Çâkyamuni ; à chacun est attribuée une légende exactement calquée sur celle de leur prototype historique ; elles n'en diffèrent que par les noms, par des détails diversifiés suivant certaines idées théoriques relatives soit à la durée variable de la vie humaine, soit à la prédominance successive de la caste guerrière ou de la caste sacerdotale. Le Buddhavaṁsa, offrant un résumé rapide de la vie des vingt-quatre Buddhas qui ont immédiatement précédé Çâkya, constate et résume tout un développement évidemment postérieur à la fixation canonique des traditions relatives à sa personne, du moins dans tous leurs traits essentiels. Il montre en même temps d'une façon générale que la carrière dogmatiquement consacrée d'un Buddha ne s'étend précisément qu'aux faits compris dans l'Avidûre-Nidâna.

L'absence, à côté du Buddhavaṁsa, d'une vie détaillée et suivie de Çâkyamuni n'en est que plus remarquable. Elle s'explique néanmoins suffisamment si l'on prend garde que le buddhisme s'est établi au Sud dans des conditions très-différentes de celles qui accompagnèrent sa propagation dans le nord de l'Inde. Nous verrons à quel point la légende du Buddha porte l'empreinte d'une tradition vrai-

[1] *Der Buddhismus*, p. 9.

ment, sincèrement populaire; elle a dû demeurer particulièrement vivace parmi les populations dont elle était réellement l'œuvre, et qui, dès le début, avaient activement collaboré à l'établissement et aux progrès de la secte nouvelle. A Ceylan au contraire, où le buddhisme s'introduisit surtout par une propagande théologique et sacerdotale, des récits de ce genre n'avaient ni pour les prédicateurs ni pour leurs néophytes un intérêt si sensible ni si vivant. Ce qui était dogme et tradition demeura acquis et respecté ; mais la popularité ne s'attacha qu'à certains récits locaux qui, transformés sous cette action nouvelle, mirent le saint Docteur en relation directe et précise avec le siége nouveau de sa doctrine.

En résumé, le Lalita Vistara demeure la source principale des récits qui font l'objet des présentes recherches, mais non pas la source unique; car nous sommes en possession et de le contrôler et de le compléter : de le contrôler tant par les *Vies* non canoniques de Buddhaghosha. etc. conservées dans le Sud, que par les fragments épars dans les collections des Écritures chez toutes les nations buddhiques; — de le compléter par les informations relatives au Buddha qui, exclues de ce livre par son cadre même, ont cependant pour nous un intérêt réel; je veux parler, par exemple, de la mort et des funérailles du Buddha, du sort de sa race, etc. Les quelques traits que je viens de relever suffisent pour faire pressentir que cette série légendaire constitue un ensemble qui mérite d'être considéré à part. Nettement délimitée dans la période à laquelle elle s'étend, arrêtée quant au nombre et à la nature des épisodes qu'elle réunit, de bonne heure fixée avec l'autorité d'un canon absolu, d'un dogme immuable, populaire surtout dans les pays qui furent le berceau du buddhisme, mais aussi parfaitement connue de tous les peuples qui se rallièrent à cette foi. elle occupe dans la légende buddhique un domaine spécial, qui, j'espère le montrer, nous réserve plus d'un utile enseignement.

Pour ce qui est de la marche que j'ai choisie dans cette

étude, j'ai d'autant moins à en dire que je me suis efforcé de faire suivre au lecteur le chemin que j'ai suivi moi-même, allant de l'extérieur à l'intérieur et comme au cœur du sujet, et faisant passer successivement sous ses yeux les types principaux auxquels se rattachent les rapprochements et les comparaisons. J'ai eu en vue non-seulement d'interpréter quelques légendes et quelques contes, mais aussi de tirer de leur examen autant d'éclaircissements que possible pour l'histoire mythologique ou religieuse de l'Inde en général; c'est la raison et ce sera l'excuse de quelques développements qui pourraient paraître d'abord en disproportion avec leur importance pour notre objet principal.

CHAPITRE PREMIER.

LE CAKRAVARTIN.

Les brâhmanes à qui est soumis le prince Siddhârtha aussitôt après sa naissance annoncent qu'un sort glorieux l'attend, qu'il sera ou un Cakravartin ou un Buddha; plus tard, quand renonçant aux plaisirs terrestres le Bodhisattva quitte dans la nuit Kapilavastu et sa vie royale, il entend la voix de Mâra le Tentateur qui le détourne de la vocation religieuse et lui promet que, s'il y renonce, il sera dans sept jours un monarque Cakravartin; mort, Çâkya reçoit les honneurs funèbres réservés à un Cakravartin, et comme à un Cakravartin on lui élève des stûpas. Ce perpétuel et étroit rapprochement fait d'abord soupçonner une grande analogie de nature entre les deux personnages; il autorise à penser que l'examen de l'un ne sera pas sans profit pour l'intelligence de l'autre. Nous nous arrêterons donc d'abord à ce type du Cakravartin.

I.

Sens et étymologie du nom. — La légende buddhique du Cakravartin; les sept Ratnas. — Les Cakravartins brâhmaniques et jainas. — Le Cakravartin et Vishṇu; le barattement de l'Océan.

Le sens général du nom est bien connu : il désigne un « monarque universel », un souverain qui exerce sa suprématie sur la terre entière (sârva-

bhaumo râjâ). Il est d'ailleurs également familier aux livres brâhmaniques et aux écrits buddhiques; néanmoins, comme il repose sur certaines imaginations cosmologiques qui, sous cette forme spéciale, ne nous ont été transmises que par les buddhistes; comme, incorporé dans le système régulier de leurs idées et de leurs légendes, il y apparaît avec des traits plus caractérisés, comme une individualité légendaire plus saisissable, ce type peut à bon droit être considéré et traité d'abord comme plus particulièrement buddhique; cela n'empêche qu'il puisse avoir ses racines dans un terrain différent et plus ancien. Si je n'invoque pas de plus la parenté du nom avec l'expression toute buddhique du *Dharmacakrapravartana*, c'est que je compte montrer tout à l'heure comment, malgré l'identité des éléments radicaux constitutifs, la relation entre les deux termes est moins intime, moins essentielle qu'on ne serait d'abord tenté de penser.

Les opinions paraissent assez partagées, quant à l'explication étymologique du mot *Cakravartin*. Wilson[1] s'exprime ainsi : « Un Cakravartin ou, suivant le texte (du Vishṇu Purâṇa), celui en qui le disque de Vishṇu réside (*vartate*), qui a une pareille figure dessinée par les lignes de la main. L'étymologie grammaticale est : « celui qui habite dans, ou règne sur un vaste territoire nommé un *Cakra*. » Suivant M. Lassen[2], « il est clair que le sens primi-

[1] *Vishṇu Pur.* éd. F. E. Hall, I, 183 n.
[2] *Ind. Alterth.* I (2e éd.), 959 n.

tif était que le char du souverain victorieux roulait à travers toute la terre; » c'est à cette explication même que s'arrête le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg (*sub, v.*); et, de son côté, Burnouf s'associe à deux reprises [1], par un éloge chaleureux, aux observations de M. Lassen. Il semble toutefois suggérer lui-même une autre interprétation quand il dit (p. 387): « Dans les composés de ce genre (du genre de *dharmacakra*), dans *balacakra* par exemple, *cakra* signifie le domaine, le cercle de la puissance, et par extension la suprématie; » il est en effet impossible de séparer l'explication du composé *balacakravartin* de celle du simple *cakravartin*.

Expliquer *cakravartin* par : « qui fait rouler sans obstacle les roues de son char à travers tous les pays » (PWB.), c'est introduire arbitrairement dans l'analyse plusieurs idées essentielles que rien dans le mot ne représente; c'est aussi se placer en dehors de toute analogie grammaticale [2]. Il faudrait, pour obtenir ce sens, que le second terme de la composition fût un *nomen agentis* formé du causatif de *vṛit* [3]. Si l'on compare les autres mots où *vartin* entre

[1] *Lotus de la bonne Loi*, p. 308 et 388.

[2] Cette seconde considération condamne à titre égal l'interprétation des Mongols (Schmidt, *Gesch. der Ostmong.* p. 304), et aussi des Chinois, traduisant, d'une façon générale « qui tourne la roue. »

[3] Quelque chose comme « Cakrapravartaka » (voy. *Lotus de la bonne Loi*, p. 300). — Cf. « Sarvadharmapravartaka » *Mahâ Bhâr.* XII, 12751. — Le cas très-précis où la grammaire attribue au suffixe *in* un sens quelque peu voisin (*Pāṇ.* V, 2, 86-7) n'est, naturellement, d'aucun point comparable.

comme second membre, on trouve qu'ils sont tous conçus sur le type de *dûrevartin*, par exemple, c'est-à-dire que le composé est formé par l'adjonction à un premier membre, marquant le lieu, de l'adjectif *vartin* avec le sens de : « qui est, qui se trouve dans. . . . . » C'est en effet sur cette analyse que se fonde l'interprétation de Wilson, parfaitement grammaticale, mais bien violente quant à la valeur qu'elle attribue à chacun des deux éléments : *se trouver dans*. . . . et *régner sur*. . . . ne sont pas synonymes[1]; et pour le sens de « extensive territory » donné à *cakra*, il ne lui appartient certainement pas dans cet emploi absolu et typique[2]; en fût-il même autrement, qu'on ne s'expliquerait pas comment les Indiens n'auraient trouvé pour désigner le personnage populaire, représentant de la souveraineté universelle, qu'une si pâle et maladroite dénomination : « l'homme qui réside dans un vaste territoire ».

[1] De Humboldt, *Kawi Spr.* I, 276, admet beaucoup trop facilement une pareille transition. Cf. sa propre remarque sur *warti*, p. 278.

[2] Je ne trouve que dans les lexicographes (*Amarak.* éd. Loiseleur, p. 329, n° 12) l'usage en ce sens de *cakra* pris absolument; la garantie est évidemment insuffisante. Dans certains passages (cf. par exemple, « paracakra » *Mahâ Bhâr.* I, 6209) où cette signification semble d'abord se retrouver, c'est bien plutôt le sens d'*arme* qu'il faut reconnaître. Dans les cas enfin pour lesquels le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg donne la traduction de « domination » (*Herrschaft*), la présence constante du verbe *pravartayituṁ* prouve suffisamment que ce sens n'est que dérivé et suppose au mot une valeur littérale différente. On a vu du reste avec quelles restrictions Burnouf inclinait à lui attribuer une valeur voisine de celle-là.

Il ne reste dès lors qu'une analyse grammaticalement possible, c'est la résolution en *cakravarta* + suff. *in* (*ini matvarthe*), avec cette signification : « doué du, possesseur du cakravarta. » — Si le terme *cakravarta* paraît d'abord manquer au sanskrit, il est aisé de l'y découvrir sous la forme légèrement altérée de *cakravâla*. L'orthographe de ce mot varie dans les textes; sans parler de leur indécision entre *v* et *b*, fait sans importance, on le trouve aussi écrit *cakravâḍa*[1] et *cakravâṭa*[2]. En pâli, nous avons tantôt *cakkavâla*, tantôt *cakkavâḷa* qui correspond à un *cakkavâḍa* antérieur; un commentateur du Jina Alaṁkâra[3] fait d'ailleurs expressément remarquer que l'on devrait dire *cakkavâṭa*, le mot étant composé de *cakra* « roue », et de *vâṭa* « enceinte »; mais *vâṭa* n'étant lui-même qu'une altération prâkritisante de *varta*, la forme première et originale est *cakravarta*, dont toutes les autres sont manifestement dérivées, dont elles supposent l'existence préalable, encore que son altération plus populaire ait seule survécu dans l'usage..

Cakravâla signifie « cercle, bracelet »; mais il a de plus chez les buddhistes une valeur cosmologique : il désigne pour eux cette ligne de montagnes fabuleuses qui, comme un mur gigantesque, enserre et limite le monde; la transition d'un sens à l'autre

[1] *Amarak.* p. 15, l. 11; p. 77, l. 3. C'est la leçon habituelle du Lalita Vistara de Calcutta.

[2] Hemac. *Anekârthasaṁgr.* IV, 61.

[3] D'après Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, p. 843.

s'explique de soi[1]. On comprend non moins aisément qu'après avoir désigné la limite du monde ce terme ait pu de bonne heure désigner l'univers lui-même; c'est ainsi que les Singhalais entendent le nom de *sakwalla*, et les Siamois celui de *cakravan*[2], dérivés l'un et l'autre du terme indien. Le Mahâvaṁsa (p. 114, v. 1) emploie déjà *cakkabâla* dans ce sens qui est du reste évidemment secondaire relativement au premier. En tout cas, nous obtenons ainsi pour *cakravartin* cette traduction pleinement satisfaisante : « Doué du, possesseur du cakravâla », en d'autres termes « celui qui n'est limité que par la limite extrême du monde, qui le possède tout entier ». J'ajoute qu'elle est appuyée d'une façon remarquable par l'explication qu'à deux reprises M. Beal donne du même terme[3]. « La signification idéale, dit-il, de ce mot (cakravartin) est : un monarque qui règne sur tout le cakra de rochers que l'on se représente entourer la terre ou, en d'autres termes, un monarque universel. » Le caractère général du livre de M. Beal, qui ne se réfère jamais directement aux documents indiens, me fait penser qu'il n'est ici encore que l'écho d'une tradition conservée par les buddhistes chinois, et dont la concordance avec l'interprétation que je propose serait complète et aurait certainement un grand poids. Il est juste

[1] Cf. « Samudranemi » = la terre, *Raghu V.* XIV, 39. Mahîm̃ rathacakrapramâṇâm̃, *Mârk. Pur.* III, 3. Medinîm̃ sâbdhivalayâm̃, *Kathâsar. Sâg.* X, 199, etc.

[2] Burnouf, *loc. cit.*; Alabaster, *The Wheel of the Law*, 10, 13.

[3] *Cat. of buddh. script.* p. 128 et p. 22 n.

pourtant d'observer que, dans l'intéressante note qu'il a consacrée au titre en question[1], Abel Rémusat le traduit par « roi faisant tourner la roue »; au contraire, dans le passage correspondant de sa traduction, M. Beal[2] reproduit simplement le terme sanskrit, et comme de plus il donne en note l'analyse de Wilson citée tout à l'heure, il devient difficile de décider quelle est dans ce cas la part précise de chacun, traducteur chinois et éditeur européen. Quoi qu'il en puisse être, la coïncidence méritait d'être signalée.

Il est vrai que les textes indiens ne fournissent pas le même appui. On a vu plus haut l'explication du Vishṇu Purâṇa; elle n'est point sérieuse. Dans un passage[3] où *cakravartin* est employé adjectivement, le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg le veut rendre par « siegreich rollend »; mais le texte entend évidemment parler d'« un vimâna formé par un lotus, *monté sur des roues* (et *vainqueur* tout ensemble, par jeu de mots[4]), formé par Brahmâ ». On pourrait invoquer plutôt des expressions comme : « Asyâpratihatañ cakrañ Prithor âmânasâcalât — varttate...[5] », si d'autres, comme : « Parîkshit kurujâñ-

[1] *Foe koue ki*, ch. XVII, n. 12, p. 131 et suiv. Cf. Stan. Julien, *Voy. de Hiouen Thsang*, I, 240 n.

[2] *Buddh. Pilgrims*, p. 63.

[3] *Kathâsar. Sâg.* CVII, 133.

[4] C'est peut-être sur un jeu de mots analogue que repose ce passage du *Lotus* (p. 102) où les Mahâbrahmâs offrent leur char au Buddha en le priant de faire tourner la roue de la loi.

[5] *Bhâgav. Pur.* IV, 16, 14.

gale vasan... nijacakravartite...[1] », ne semblaient réclamer le sens de « disque, arme de guerre ». En somme, il n'y a évidemment rien à faire de ces jeux étymologiques dont on pourrait multiplier les exemples; ils s'entre-détruisent en se contredisant. La difficulté unique est dans la séparation que notre explication établit entre le mot *cakravartin* et l'expression *dharma* ou *râja-cakraṁ pravarttayituṁ*, quelque interprétation d'ailleurs que l'on donne de cette locution, sur laquelle nous reviendrons plus tard. Néanmoins, les éléments des deux termes, pour être très-voisins, ne sont point rigoureusement identiques, et les raisons grammaticales étant à mon sens impérieuses, il suffit d'admettre qu'ils ne sont pas exactement contemporains d'origine, que par conséquent l'étymologie *populaire* du premier a pu avoir quelque action sur l'emploi du second[2], pour se rendre compte de leur demi-parenté, sans sacrifier les lois de la langue.

Si certaine que me paraisse l'étymologie indiquée, elle ne jette pas un jour nouveau sur le type que ce nom désigne; c'est à la légende qu'il faut demander des éclaircissements. Parmi les classifications que nous trouvons appliquées aux per-

[1] *Bhâgav. Pur.* I, 16, 11. Cf. encore l'emploi de *cakravartita* « arrondi comme une roue », Malayagiri in Sûryaprajñ. ap. Weber, *Ueber ein Fr. d. Bhagav.* p. 307.

[2] L'emploi un peu flottant et évidemment assez artificiel de la locution « cakraṁ pravarttayituṁ, » et aussi la perte rapide du thème *cakravarta*, favorisent cette hypothèse, qui du reste ne s'applique qu'au *mot*, non à l'*idée*, que je crois très-ancienne.

sonnages honorés du titre de Cakravartin, la première, la plus habituelle, les distingue en Balacakravartins et Mahâcakravartins ou simplement Cakravartins [1], ceux-ci étendant sur les quatre continents une domination restreinte pour les premiers à un seul dvîpa. Il ne paraît pas pourtant qu'on ait établi dans tous les cas entre les deux catégories une différence si précise. C'est ainsi que le Dîpavaṁsa [2] appelle Nemi : « Balacakkavattirâjâ sâgarantamahîpati », appliquant le titre de Balacakravartin à un souverain considéré comme réellement universel [3]. Dans l'Açoka avadâna, Açoka est tour à tour appelé « Cakravartin, maître des quatre dvîpas » et « Balacakravartin [4] ». Je serais disposé à trouver là la trace d'un usage primitivement général. Le mot peut seulement signifier « un cakravartin par la puissance » ou « par son armée ». Le titre de Cakravartin ayant dû, ainsi qu'on le verra, désigner d'abord un être tout céleste, on s'expliquerait aisément cette addition de *bala*, lorsque se firent les premières applications du nom, encore à demi conscientes de ses origines, à un souverain terrestre ou réputé tel [5]. D'autre part, l'importance des ar-

[1] Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, p. 308, 387.

[2] *Bhâṇav.* III, v. 43 de ma copie. On sait (d'Alwis, *Catal. of sanskrit works*, etc. I, 120) que les exemplaires de ce livre diffèrent souvent les uns des autres d'une façon très-notable.

[3] Aussi Turnour, dans sa traduction de ce passage (*Journ. As. Soc. of B.* 1838, p. 927), rend-il simplement « chakkavatti ».

[4] D'après la traduction de Burnouf, *Intr. à l'hist. du buddh. ind.* p. 382, 400.

[5] Cf. ce qui est dit plus loin des Naracakravartins des Jainas.

mées ou corps de troupes (balakâya) autour du Cakravartin, et particulièrement l'emploi typique de la formule « Caturvargabalaç Cakravartin [1] », suffiraient à expliquer la formation de « Balacakravartin »; dans l'une ou l'autre hypothèse, la distinction hiérarchique entre ce titre et le simple Cakravartin n'est suivant toute vraisemblance que secondaire, inspirée peut-être par une distinction analogue entre le Mahâcakravâla et le Cakravâla sans épithète [2].

Les Chinois [3] connaissent une autre division en : 1° roi de la roue de fer, qui règne sur un dvîpa; 2° roi de la roue de cuivre, qui règne sur deux; 3° roi de la roue d'argent, qui en gouverne trois; 4° roi de la roue d'or, qui est le vrai Caturdvîpacakravartin. Une autre encore, chez les Singhalais, distingue le Cakkavâlacakkavattî, le Dîpacakkavattî et le Padesacakkavattî, chefs, le premier de quatre continents, le second d'un seul, le troisième d'une partie seulement de l'un d'eux [4]. Toutes ces classifications, œuvres scolastiques et artificielles, n'ont d'autre intérêt que de montrer la conception ancienne altérant sa simplicité première et faisant effort pour se rapprocher de plus en plus de la réalité ou au moins des vraisemblances.

Il est plus curieux de constater les qualités carac-

[1] *Lal. Vist.* p. 16, p. 116, l. 3.

[2] Burnouf, *Lotus de la bonne Loi,* p. 148, p. 843 et suiv.

[3] D'après Abel Rémusat, *Foe koue ki*, p. 134 et suiv. Cf. Beal, *Cat. of buddh. script.* p. 114.

[4] Childers, *Pâli Dict.* s. v. *Cakkavattî.*

téristiques attribuées, au Sud comme au Nord [1], à notre personnage : 1° il est très-riche et possède une grande abondance de trésors, des champs, etc.; 2° il est d'une beauté sans pareille ; 3° il n'est jamais malade et jouit d'un calme parfait ; 4° enfin, sa vie se prolonge au delà de celle de tous les autres hommes. Je me contenterai pour le moment de faire observer que ce dernier attribut le fait sortir décidément de l'humanité, même de cette humanité relative, si je puis dire, créée par l'imagination des buddhistes, avec ses kalpas où l'on vit quatre-vingt mille ans et plus. Il est temps d'arriver au trait le plus remarquable du Cakravartin, que tous les textes lui reconnaissent unanimement, la possession des sept trésors (*ratnâni*) [2]. En nous transportant de prime saut sur le terrain légendaire et merveilleux, les descriptions nous invitent à chercher dans le domaine mythologique nos points d'attache et nos éléments d'information [3]. Ainsi s'explique d'abord comment nous ne retrouvons pas dans cette énumération, comme l'on devrait s'y attendre, un catalogue des insignes de la royauté, plus ou moins transfigurés par l'exagération légen-

[1] *Foe koue ki*, p. 132. Turnour, *Journ. Asiatic Soc. of the Bengal*, 1838, p. 1006.

[2] *Lal. Vist.* ch. III, éd. Calc. p. 15 et suiv.; *Foe koue ki*, p. 132 et suiv. ; Hardy, *Man. of Budh.* p. 126 et suiv., etc.

[3] De même les buddhistes mongols (Schmidt, *Gesch. der Ost-mong.* p. 9) ne connaissent que six cakravartins qu'ils placent au seuil même de l'histoire légendaire, et avant que les mortels fussent appelés « les hommes ».

daire et portés, pour ainsi parler, à leur plus haute puissance.

Le chiffre de sept trésors est quelquefois remplacé par quatorze[1]; ce nombre est évidemment secondaire et résulte de la confusion de deux listes, tout à fait différentes, de sept ratnas chacune : la première comprenant les trésors du Roi de la roue; la seconde, les sept *substances précieuses* (ratnâni), suvarṇa, rûpya, etc.[2] Les représentations figurées[3] suffiraient à décider en faveur du nombre sept. Objet des prédilections mystiques, ce nombre est fréquent, surtout quand il s'agit des phénomènes lumineux de tout ordre[4]; mais il y a plus, la formule entière des « sept ratnas » est déjà bien connue dans le cercle védique. Un passage dit d'Agni : « Établissant dans chaque demeure les sept ratnas, Agni, le hotar le plus parfait, s'est reposé [sur l'autel][5]. » Sâyaṇa voit dans ces sept trésors les sept *jvâlâs*, rayons ou flammes, auxquels il est plusieurs fois fait allusion[6]. Mâdhava donne la même explication pour un vers du Yajus noir où cette expres-

[1] Eitel, *Handbook of Chin. Buddh.* s. v. *Saptaratna.* Cf. aussi le passage du *Bhâgav. Pur.* cité plus bas.

[2] Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, p. 319 et suiv.

[3] Fergusson, *Tree and Serp. Worsh.* p. 211 et suiv.

[4] Je rappelle les sept rayons, les sept mères d'Agni, ses sept langues, les sept bouches de Bṛihaspati; pour d'autres exemples, voy. Benfey, *Sâma V. Gloss.* s. v. *Saptan*, et Weber, *Ind. Stud.* II, 88-9 n.

[5] *Ṛig. V.* V, 1, 5.

[6] Cf., par exemple, *Ṛig. V.* I, 164, 2, et le commentaire de Sâyaṇa.

sion se retrouve[1]. Cette fois c'est à Agni et à Vishṇu tout ensemble que s'adresse le poëte : « Ô Agni-Vishṇu, grande est votre grandeur ! Goûtez le beurre sacré sous tous ses noms mystérieux ; apportant les sept ratnas dans chaque demeure, que votre langue s'approche du beurre sacré ! — Ô Agni-Vishṇu, cette grande demeure vous est chère ; vous goûtez avec joie l'essence mystérieuse du beurre ; faisant retentir dans chaque demeure l'hymne pieux, que votre langue s'approche du beurre sacré ! » Le parallélisme des deux seconds demi-vers faisant allusion, le premier à la flamme qui s'allume, le second au chant qui aussitôt retentit, semble confirmer l'interprétation du commentateur. Elle devient en revanche plus douteuse quand nous voyons les sept ratnas réclamés de Soma et de Rudra[2]. Quoi qu'il en soit, il est particulièrement intéressant de trouver rapprochés, précisément à propos des sept ratnas, Agni et Vishṇu ; et ces passages, sans avoir, tout naturellement, avec la légende qui nous occupe de relation directe, servent du moins à montrer comment a pu s'y fixer le chiffre de sept trésors ; ils nous préparent d'abord à ce rapprochement du feu terrestre et du soleil dont nous allons y découvrir tant de traces.

Les sept trésors sont : le trésor de la roue (cakra), de l'éléphant (nâga), du cheval (açva), du

[1] *Taittir. Saṁh.* I, 8, 22, 1. Ces deux vers se retrouvent isolés, avec des variantes sans importance, *Atharva V.* VII, 29.

[2] *Ṛig. V.* VI, 74, 1.

joyau (maṇi), de la femme (strî), du maître de maison (gṛihapati), du conducteur (pariṇâyaka). Toutes les listes sont unanimes dans cette énumération; elles diffèrent seulement par des traits de détail dont nous aurons à faire notre profit. Auparavant je remarque encore que ces traductions : *le trésor de la roue, le trésor de la femme*, etc., sont non-seulement fort peu intelligibles, mais même inexactes; le sens vrai est, conformément à l'emploi habituel de *ratna* comme second membre de composition : *la perle des roues, la perle des femmes*, etc., c'est-à-dire une roue incomparable, une femme sans pareille.

Pour ce qui est d'abord du *Cakra*, l'énumération chinoise [1] lui donne ce nom remarquable de « Seigneur victorieux », et l'identifie ainsi très-clairement avec le roi lui-même, tout spécialement désigné comme *victorieux* (vijitavân) [2]. Cette roue est d'ailleurs représentée comme faite d'or, chargée d'ornements d'or; elle a mille rais; « elle est l'œuvre des artisans du ciel et rien sur la terre n'en approche ». Elle apparaît à l'Est et se met en mouvement à travers l'espace, suivie miraculeusement (ṛiddhyâ) par le roi qu'elle entraîne à sa suite dans l'océan où elle plonge [3]; elle s'avance, comme s'exprime la version tibétaine, en faisant naître des apparitions dans la région orientale. Dans cette roue ou plutôt

[1] *Foe koue ki*, p. 133.
[2] *Lal. Vist.* p. 15, l. 8.
[3] « Et lui fraye un chemin ». Hardy, *Man. of Budh.* 127-8.

ce disque, il est trop aisé de reconnaître l'antique et toujours populaire symbole[1] de l'astre d'or qui, sorti de l'océan pour s'y replonger, fait apparaître sous la magie de sa lumière toutes les choses naguère enveloppées dans la nuit; l'image du soleil dont le char brillant est fabriqué par les Ṛibhus ou par Tvashṭar; le Cakra de Vishṇu enfin, avec ses mille rais : arme ordinaire du Dieu, il est l'objet aussi de l'adoration et des hymnes mystiques[2]; le soleil est tour à tour ou le simple instrument d'un Être supérieur qui dirige sa marche ou le Dieu lui-même sensible sous cette forme resplendissante. C'est pour cela que, identifié quelquefois avec le Cakravartin lui-même, le Cakra est aussi représenté comme recevant ses hommages : suivant le Lalita-Vistara, quand la roue apparaît, le roi « rejette son manteau sur l'épaule (attitude habituelle de l'adoration chez les buddhistes) et s'adresse à elle en ces mots : « Seigneur, fais tourner conformément à la loi le Cakra céleste » (pravartayasva bhartar divyaṁ cakraratnaṁ dharmeṇa...). » Le Cakravartin est un Ixion plus sage et plus heureux, comparable au Dieu que, sous le nom de Pûshan (lui aussi un être solaire), un vers[3] nous montre « dirigeant comme le plus habile cocher, parmi le nuage [qui

[1] Cf. Kuhn, *Herabk. des Feuers*, 1re partie.

[2] Cf., par exemple, dans le Bhâgavata, la légende de Durvâsas et d'Ambarîsha, où la nature primitive de l'arme de Vishṇu est encore clairement sensible, et l'hymne au Cakra, IX, 4, 48 et suiv. et IX, 5, init.

[3] *Ṛig. V.* VI, 56, 3.

ressemble à un chemin inégal et] raboteux, la roue d'or du soleil; » comparable à Sûrya lui-même qui «se lève... pour faire tourner la roue toujours égale... » (VII, 63, 2). C'est cette fonction qui a inspiré certaines interprétations étymologiques notées précédemment, et le symbolisme est ici si clair que de Humboldt avait déjà rappelé le disque de Vishṇu à propos du Cakravartin[1]. On se souvient que le Buddha, lui aussi, «fait tourner la roue»; c'est un de ses points de contact nombreux avec notre personnage; l'examen des emblèmes buddhiques nous ramènera par la suite à son Cakra et du même coup à celui du Cakravartin.

L'*Éléphant* est également commun à la légende du Buddha et à celle du Roi de la roue; le Lalita-Vistara le fait du reste assez sentir, quand il attribue au hastiratna le nom de «Bodhi»[2] : ce nom ne lui peut venir que d'un jeu de mots fondé sur le titre du *Bodhisattva*, et la légende qui le fait descendre, sous la forme d'un éléphant, du ciel des Tushitas. Cet animal merveilleux, qui se meut à travers l'espace, se présente au roi dès le lever du soleil, et lui sert de monture pour faire le tour de la terre. On le décrit blanc, avec une tête de couleurs mélangées, mais couronnée d'une touffe de crins dorés; il est chargé d'ornements d'or, porte un étendard d'or, et est enveloppé d'un réseau d'or. La légende indienne connaît, en effet, un éléphant mythique,

[1] *Ueber die Kawi Spr.* p. 277.
[2] *Lal. Vist.* p. 17.

Airâvata, la monture d'Indra. M. Kuhn[1] y reconnaît l'éclair, surtout à cause du féminin Airâvatî qui a ce sens; il me semble désigner d'une façon plus générale le nuage, dont la foudre apparaît comme la splendeur et la fille, sur lequel trône le Dieu du ciel et de l'orage. Les symboles du nuage et de l'éclair se pénètrent du reste et se confondent perpétuellement, dans le cheval par exemple, dans le serpent, dans l'oiseau céleste. Mais dans le cas présent la valeur de « nuage » domine incontestablement; elle explique et les formes changeantes de l'éléphant Bodhi (vikurvâṇadharminaṁ, *Lal. Vist.* p. 17) et le nom de « montagne bleue » que lui attribue la source chinoise; l'or dont il resplendit, depuis ses crins d'or jusqu'au réseau qui le couvre, est l'ordinaire image[2] des éclairs qui sillonnent et illuminent la nue[3]. Le nom même d'Airâvata (patronymique évidemment égal pour la signification, comme il arrive souvent dans les noms mythologiques, au simple *irâvat*), c'est-à-dire le nuage *fécondant*, se rapporte à cette origine[4]. Elle en fait comprendre l'application à un Nâga[5] en même temps qu'elle explique et les représentations figurées de Sanchi[6] avec leurs monstres bizarres, moitié éléphants, moitié serpents, et, sans parler d'autres lé-

[1] *Herabk. des Feuers*, p. 251.

[2] Cf. par exemple, Schwartz, *Urspr. der Mythol.* p. 63, 233, 238.

[3] Cf. plus loin relativement au Maṇiratna.

[4] Cf. en général De Gubernatis, *Zoolog. mythol.* II, 91 et suiv.

[5] *Mahâ Bhâr.* I, 1550.

[6] Fergusson, *Tree and Serp. Worsh.* p. 110.

gendes, celle qui nous montre Indra sacrant Krishṇa avec l'eau que lui fournit Airâvata[1]. Il va sans dire que, comme tous les représentants du nuage, l'éléphant peut prendre tour à tour un double aspect : pacifique et brillant ou sombre et orageux; c'est évidemment plutôt le premier rôle qu'il joue ici, près du Cakravartin dont il semble, ainsi qu'un char d'or, soutenir la course et la révolution journalière à travers l'espace.

Le Mahâbhârata (I, 1095) nomme Uccaiḥçravas « mathyamâne, 'mṛite jâtam *açvaratnam* anuttamam̃ »; ainsi la mythologie brâhmanique parle expressément d'un açvaratna qui n'est autre que le coursier solaire Uccaiḥçravas[2]. D'autre part, le Lalita Vistara donne au Cheval le nom de Valâhaka, qui signifie *nuage*[3] et désigne un des coursiers de Vishṇu. Il reçoit les mêmes épithètes que l'Éléphant; tandis qu'Uccaiḥçravas est d'une blancheur éclatante, il est, lui, d'un bleu foncé (nîlakṛishṇa), et l'énumération chinoise l'appelle le cheval *pourpre* ou « le vent fort et rapide »; il se rapproche ainsi curieusement de ces chevaux d'Indra dont la crinière a « les reflets bleuâtres du plumage du paon[4] », et plus encore de ces coursiers du *Vent* (vâtasya açvâḥ), rouges (ṛijra, *R. V.* I, 174, 5; aruṇa, rohita, I, 134, 3), qui

[1] Wilson, *Vishṇu Pur.* éd. Hall, IV, 318 et suiv.

[2] De même le *Râmâyaṇa,* éd. Gorresio, I, 46, 29.

[3] Spécialement le nuage orageux. Cf. *Mahâ Bhâr.* I, 1289, où Indra est ainsi invoqué : Tvam̃ vajram atulam̃ ghoram̃ ghoshavâm̃s tvam̃ Valâhakaḥ.

[4] Pour les citations cf. Muir, *Sanskr. Texts,* V, 85.

traînent aussi Indra[1] (*R. V.* X, 22, 4-6), considéré (X, 168, 2) comme «le roi de tout cet univers». Semblable aux chevaux des Walkyries qui secouent de leur crinière la rosée et la pluie fécondante, il a «les crins passés dans des perles (éclairs), qui tombent quand on le lave (la pluie) et qu'on l'étrille, et qui se reproduisent à l'instant plus fraîches et plus brillantes qu'auparavant»[2]; «quand il hennit, on l'entend à la distance d'un yojana», car son hennissement n'est autre que le tonnerre[3]; si enfin «tous les grains de poussière que touchent ses pieds se changent en sable d'or», on reconnaît là la vieille image de la foudre conçue comme le sabot du coursier nuageux. Il est d'autant moins surprenant de trouver au cheval dans notre légende cette valeur symbolique, que c'est celle qu'il garde le plus fréquemment dans la mythologie indienne[4]; il est vrai qu'il y paraît aussi en plusieurs rencontres comme

[1] Ailleurs, X, 49, 7, Indra traverse le ciel, traîné par les chevaux du soleil, ce qui prouve l'identité essentielle des uns et des autres.

[2] Grimm, *Deutsche Mythol.* ap. Kuhn, *Herabk. d. F.* p. 132. D'autres traces du même souvenir mythologique, conservées dans le culte brâhmanique et sur lesquelles nous reviendrons, achèvent d'autoriser un rapprochement du reste si évident. Cf. encore *R. V.* V, 83, 1, où les Maruts sont priés de rendre abondantes les eaux du cheval fécond (vrishṇo açvasya).

[3] Cf. Agni, c'est-à-dire l'Agni de l'atmosphère, la foudre, comparé à un cheval qui hennit, par exemple *R. V.* I, 36, 8. — De même, quand ils hennissent, les coursiers d'Indra sont ruisselants d'ambroisie. *R. V.* II, 11, 7, ap. Gubernatis, I, 286.

[4] Cf. notamment l'épisode de la lutte de Krishṇa contre le cheval Keçin, dans le *Vishṇu Purâṇa*, éd. Hall, IV, 339 et suiv.

l'expression directe du soleil, et dans le cas d'Uccaiḥ-çravas, le cheval *blanc*, que l'on peut observer « au lever du jour [1] », et dans ce vers (*R. V.* VII, 77, 3) qui nous montre « la bonne Ushas amenant l'œil des dieux, conduisant le beau coursier blanc... », puis encore dans plusieurs légendes parmi lesquelles je cite seulement celles qui se rapportent au Digvijaya et à l'Açvamedha et dont il sera question plus loin. Ce n'est point une raison pour séparer profondément l'açvaratna Uccaiḥçravas de l'açvaratna Valâhaka [2]; le premier a lui-même, dans la voix de tonnerre [3] qui lui a valu son nom, et dans cette queue noire que lui forment traîtreusement les Serpents, fils de Kadrû [4], conservé des traces d'une autre signification.

Cette fusion de symbolismes différents dans un seul type pourrait aisément suggérer des explications diverses. Toutefois, si l'on songe que dans les récits où le héros solaire apparaît positivement sous les traits du cheval [5], comme dans le cas de Purusha [6], comme dans le mythe de Vivasvat et de Sa-

[1] *Mahâ Bhâr.* I, 1205.

[2] D'autant moins que le v. *R. V.* VIII, 1, 11, rapproche étroitement Etaça, le coursier du soleil, et les chevaux ailés et rapides de Vâta.

[3] Kuhn, *Herabk. d. F.* 251.

[4] *Mahâ Bhâr.* I, 1223 et suiv. Cf. *R. V.* I, 32, 12, Indra transformé en queue de cheval pour délivrer les eaux prisonnières.

[5] Je ne vois pas que rien dans le passage (*R. V.* I, 132, 6) cité par M. Kuhn (*Zeitschr. für vergl. Sprachf.* IV 1,19) prouve précisément qu'il y faut entendre une tête *de cheval*.

[6] Voy. plus loin. Si, comme le veut M. de Gubernatis (*Zool.*

raṇyû, c'est surtout avec la signification voulue d'un déguisement, d'une métamorphose; si l'on considère comme l'éléphant, dont le symbolisme primitif ne saurait être douteux, en est venu néanmoins dans certains récits, qui seront rappelés à propos de la naissance de Çâkya, à être identifié avec le héros solaire, on sera, je crois, disposé à penser que le rôle du cheval comme représentant du nuage répond bien à sa valeur vraisemblablement la plus ancienne; sa signification lumineuse n'en serait que le développement secondaire, encore qu'ancien, confondant l'astre avec les vapeurs qui le recèlent ou semblent le porter [1]. Le cheval put bien de même représenter la foudre qui s'échappe de la nue. Il se serait ainsi produit de cette signification centrale comme un double rayonnement assez bien exprimé par les traits qui font du soleil l'œil, et de l'éclair le pied du coursier atmosphérique. Par là s'expliquerait comment le cheval proprement *solaire* a laissé dans

Myth. I, 302), *baḍavâmukha* (*Râm.* éd. Gorres. IV, 40, 50) s'applique à Vishṇu, ce qui est, vu l'état du texte, fort douteux, ce passage fournirait un argument de plus pour les idées exprimées ici; et cette tête de cheval rappellerait très-exactement le sens bien clair de la tête de Dadhyañc, sur laquelle cf. Schwartz, *Sonne, Mond und Sterne*, p. 126 et suiv.

[1] De même Târkshya, l'oiseau solaire, reçoit l'épithète d'*arishṭanemi* (*R. V.* I, 89, 6; X, 178, 1); il est donc, en fait, distingué de la *roue* solaire absolument comme Etaça, le coursier du soleil, toujours représenté comme *portant la roue* (cf., par exemple, Kuhn, *Herabk. d. F.* p. 62 et suiv.). M. Kuhn (*Zeitschr.* I, 528 et suiv.) a exposé jadis des observations qui me semblent très-voisines de celles-ci, bien que sa pensée n'y soit pas assez explicite pour qu'il me paraisse permis de m'autoriser de son nom.

les mythologies congénères des traces si peu sensibles, comment, même dans la mythologie indienne, il n'apparaît guère que mêlé d'autres éléments. Pour ce qui est en particulier de notre açvaratna buddhique, il est certain que si, dans la peinture qui en est faite, la première signification se manifeste avec évidence, son rôle de monture du Cakravartin à qui il fait faire le tour de la terre, partant le matin, revenant le soir, est l'expression fort claire de la seconde.

Des incertitudes analogues planent sur le *Maṇiratna*, dont le caractère lumineux ne saurait du moins faire doute. Il est impossible, en effet, de le séparer, dans son explication, de cet autre *Maṇiratna* brâhmanique[1], le Kaustubha, qui jaillit de l'Océan baratté. M. Kuhn[2] considère cet emblème comme « représentant du soleil », mais sans en donner d'autre preuve définie que la place qui lui est assignée sur la poitrine de Vishṇu. Cette interprétation s'accorde mal avec les données de nos sources buddhiques. Le maṇi y est représenté comme « illuminant tout le gynécée » (sarvam antaḥpuram avabhâsya, *Lal. Vist.* p. 18); c'est « pendant la nuit » qu'il se manifeste, éclairant toutes choses, à la distance d'un yojana, d'une lumière comparable à celle du soleil. L'énumération d'Abel Rémusat, en donnant comme son autre nom « le nuage où la lumière est recélée », montre assez quelle nuit il

[1] *Râm.* éd. Gorresio, I, 46, 29.
[2] *Herabk. des Feuers*, p. 251.

faut ici entendre, et qu'il s'agit de l'obscurité de l'orage d'où l'éclair jaillit comme un joyau « sans nuances et sans taches[1] » (*Foe koue ki*); ce sens est appuyé dans une certaine mesure par le pluriel que la même autorité substitue au singulier « maṇi », quand elle parle des « pierres divines... suspendues en l'air pendant la nuit »; il l'est plus encore par l'emploi du mot maṇi dans le style buddhique avec la valeur évidente de « foudre, éclair », par exemple *Lal. Vist.* p. 457, l. 2; 466, l. 14. L'examen de la naissance de Çâkyamuni démontrera par la suite que le jardin (udyânabhûmi) où le Cakravartin entre en possession du joyau s'accorde au mieux avec cet ordre de conceptions. Un dernier trait me paraît décisif, c'est la place qu'occupe le Maṇiratna au sommet de l'étendard (dhvajâgre). Ce n'est point là une fantaisie isolée; en effet, dans tous les reliefs où, tant à Sanchi qu'à Amravati, figurent des étendards, nous les trouvons régulièrement surmontés de l'emblème appelé *Vardhamâna*[2], dont nous prouverons plus tard l'identité essentielle avec le çûla ou triçûla de Rudra-Çiva; l'analogie de l'emploi marque assez une étroite parenté de nature. Comme le trident, dont la valeur n'est point douteuse[3], le « joyau » doit donc représenter la flamme de l'éclair.

[1] Sur les conceptions de ce genre, cf. d'une façon générale Schwartz, *Urspr. der Mythol.* p. 116 et suiv.

[2] Cunningham, *Bhilsa Topes*, pl. XXXII, 8; pl. XXXIII, 22. Fergusson, *loc. cit.* p. 131,

[3] Cf. par exemple, Kuhn, *Herabk. d. F.* p. 237.

Peut-être « l'étendard » reçoit-il du même coup sa vraie interprétation : l'éléphant Bodhi et le cheval Valâhaka étaient représentés l'un et l'autre portant un dhvaja d'or (*Lal. Vist.*); si l'on compare ces « étendards de fumée » dont Agni reçoit le nom de *Dhûmaketu*, il est permis d'imaginer que cette oriflamme signifie les replis du nuage qui se développent au ciel; et il semble qu'un symbolisme analogue ait inspiré les contes mythologiques de la Brihat Saṁhitâ sur l'étendard d'Indra [1]. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, l'hymne de l'Atharva Veda au maṇi (VIII, 5), sorte d'amulette suspendu au cou du croyant (v. 1 : « ayaṁ pratisaro maṇir... »), suppose tout entier à l'arrière-plan mythologique la signification revendiquée pour le Maṇiratna, et le troisième vers dit positivement : « C'est avec le *joyau* qu'Indra a frappé Vṛitra, qu'il a vaincu, le sage, les Asuras, qu'il a conquis le ciel et la terre, les deux mondes, qu'il a conquis les quatre régions de l'atmosphère [2] ». L'emploi du mot est exactement le même dans ce vers du Ṛig (I, 33, 8) d'après lequel les démons des ténèbres, « formant à la terre une [immense] enveloppe, *brillants du joyau d'or*, n'ont

[1] Chap. XLIII. Cf. les remarques et la traduction de M. Kern, *J. of the R. Asiat. Soc.* new ser. VI, 43 et suiv.

[2] Cf. aussi *A. V.* IV, 10, où le *maṇi* est surtout célébré sous la forme du *Çaṁkha*, la conque (« samudrâd jâto maṇiḥ », v. 5). C'est d'un pareil emploi qu'est venu à *maṇi* le sens général d'amulette avec lequel il paraît si souvent dans l'Atharvan, et toujours appliqué à des symboles de la foudre, comme III, 5, 6, 7, etc. De là plus tard l'usage de *Vajra* avec la même valeur.

pu, malgré leur ardeur, triompher d'Indra». Nous arrivons ainsi à cette pierre précieuse que la croyance populaire de l'Inde[1] suppose dans la cervelle des serpents, à ce *maṇi* qui ne se montre à leur chaperon que *lorsqu'ils sont en colère*, c'est-à-dire pendant l'orage[2]. Le même terme et des idées identiques reparaissent dans le Maṇiparvata (la montagne aux pierres précieuses, c'est-à-dire encore le nuage), où le démon Naraka[3] entasse les trésors qu'il a ravis, le parasol de Varuṇa, les pendants d'oreilles d'Aditi[4], et les filles qu'il a enlevées aux Gandharvas, aux Devas et aux hommes.

Dans cette dernière légende se retrouve le rapprochement signalé tout à l'heure entre le joyau et le *gynécée* «qu'il illumine». On se souvient en effet que, dans les hymnes védiques, les eaux de l'atmosphère sont habituellement considérées comme des femmes, prisonnières et épouses du démon (dâsapatnîḥ) quand elles sont retenues dans le nuage,

[1] Cf., par exemple, Troyer, *Râjatar.* t. II, p. 324-5.

[2] Cf. les couronnes d'or des serpents de la légende germanique (Grimm, *Deutsche Mythol.* 650 et suiv.), et pour des traces de ces conceptions dans des contes buddhiques, Beal, *Cat. of buddh. scr.* 48, 49, etc.

[3] *Vishṇu Pur.* l. V, chap. XXIX; *Hariv.* v. 6788 et suiv.

[4] Ces pendants d'oreilles, dont M. de Gubernatis (I, p. 81) risque une si étrange explication, n'ont pas d'autre signification que le maṇi lui-même; c'est ce que prouvent et l'épithète «nectar-dropping» (*Vishṇu Pur.* V, 88), et la scène du Mahâbhârata (I, 814 suiv.) qui les fait reparaître, dès que l'éclair jaillit du cheval nuageux, et aussi l'épithète *akalmâshakuṇḍala*, directement appliquée aux serpents (v. 798).

mais dont l'époux et le maître légitime est Agni-Yama, le *patir janînâm*, le *jâraḥ kanînâm*, ou Agni-Tvashṭar qui se retire parmi elles (gnâsu)[1]. Ces vieilles images sont demeurées suffisamment populaires dans le personnage et la légende des Apsaras de la mythologie épique, et nous les rencontrerons par la suite sous d'autres noms encore.

Les conclusions certaines pour le Maṇiratna buddhique ne s'appliquent pas moins exactement au Kaustubha. Sa présence sur la poitrine de Vishṇu ne saurait faire obstacle, comme le prouve l'épithète *rukmavakshas* appliquée aux Maruts, dont le bijou d'or ne peut être évidemment que l'éclair. La suite montrera d'ailleurs que le çrîvatsa qui orne la poitrine du dieu n'a pas d'autre origine. J'en trouve la cause première, certes profondément inconsciente chez les derniers venus, dans une image très-ancienne. Vishṇu reçoit quelquefois le nom de *Ratnanâbha*[2], dont le parallélisme avec l'épithète *vajranâbha* de la roue solaire[3] est tout à fait frappant. Il semble en résulter que, transporté du primitif instrument au personnage divin, le vajra ou ratna, c'est-à-dire le joyau de la foudre, le pramantha du barattement, s'il n'est pas resté localisé au nâbhi (moyeu, puis nombril) du dieu, a toujours conservé sa place traditionnelle au *milieu* même de sa personne, sur la poitrine. On comprend aisément

[1] Cf. Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Spr.* I, 448 et suiv. 457 et suiv.
[2] *Mahâbhâr.* XIII, 7034.
[3] Kuhn, *Herabk. d. F.* p. 66. Cf. *Dict. de Saint-Pétersb.* s. v.

que cette étroite union avec le héros solaire ait pu, dans certaines légendes, exercer une réelle influence sur les descriptions du joyau mythique, comme, par exemple, dans les récits[1] relatifs au Maṇiratna[2] Syâmantaka; et pourtant, à côté de bien des traits solaires, ce joyau précieux a gardé plus d'une trace d'une autre origine : « source inépuisable de biens pour une personne vertueuse, il devient, porté par un méchant, la cause de sa mort[3] », comme la foudre qui, en donnant l'ambroisie du nuage aux mortels pieux, détruit les démons qui la retenaient captive; ainsi que cette goutte d'ambroisie dont il sera question plus tard, il est « la quintessence de tous les mondes » (p. 83); il assure l'éloignement de tous les maux, peste, sécheresse, famine; et comme la baguette magique issue de l'éclair, il a la vertu de produire l'or. Il rappelle de fort près le sûramaṇi dont parle M. Beal[4]; si ce savant a tort d'en identifier le nom soit avec le mot cûḍâmaṇi, soit avec le çûla, ces divers emblèmes n'en sont pas moins, par leur valeur symbolique, essentiellement semblables.

Pour le *trésor de la femme*, nous retrouvons encore l'analogie précieuse de Çrî, le strîratna du Ba-

[1] *Hariv.* adhy. XXXIX-XL; *Vishṇu Pur.* l. IV, chap. XIII.

[2] *Hariv.* v. 2044-2091. — Dans les hymnes, le soleil est plus d'une fois désigné comme l'or, le joyau du ciel, « divo rukmaḥ » (VI, 51, 1; VII, 63, 4, etc.); mais c'est là une comparaison poétique *consciente*, qui ne paraît pas avoir fait souche de légendes.

[3] *Vishṇu Pur.* éd. Hall, IV, p. 76. Cf. p. 91.

[4] *Cat. of buddh. scr.* p. 11, 424.

rattement. Nos sources buddhiques nous la représentent bien comme un idéal de grâce et de beauté, mais les traits qu'elles relèvent ne sont pas fort caractérisés. Toutefois, quand le Lalita Vistara remarque qu'elle ne peut éprouver d'attachement que pour le Cakravartin[1], quand l'auteur chinois la montre « affranchie de toutes les impuretés des autres femmes du monde », ils constatent au moins son caractère céleste et divin. Dans Çrî, M. Kuhn[2] voit une autre expression du dieu solaire, un dédoublement féminin de sa personne et comme la splendeur de ses rayons[3]. Ainsi s'expliquent au mieux et son union indissoluble avec le dieu son époux (Vishṇu ou le Cakravartin, c'est tout un), dont, à peine sortie de l'océan céleste, elle étreint la poitrine pour ne s'en séparer plus, et cette suprême pureté qui lui vaut le nom de « vertu pure et sans tache » (*Foe koue ki*); ainsi l'on comprend pourquoi « ce qu'elle mange se dissipe et s'évapore » (*ibid.*); car cette nourriture ne désigne sans doute que les vapeurs pompées par les rayons du soleil et qui s'évanouissent ensuite en nuages légers. Du reste, l'absence d'une légende personnelle un peu précise et son apparition relativement tardive dans

[1] Le texte tibétain paraît donner un sens un peu différent (*Rgya tcher rol pa*, traduct. Foucaux, p. 19), mais en tous cas inconciliable avec le texte sanskrit.

[2] *Hrbkft d. F.* p. 251.

[3] Pour un développement mystique de cette idée, cf. le *Vishṇu Purâṇa*, éd. F. E. Hall, I, 118 et suiv. et en particulier ces mots : « Keçava is the sun and his radiance is the lotos-seated goddess » (p. 119).

la mythologie indienne rendent particulièrement difficile une appréciation raisonnée du caractère symbolique de Çrî. Il est clair que « son corps tiède l'hiver et frais l'été » s'accorde assez mal avec l'interprétation qui précède, et s'accommoderait mieux d'un autre rapprochement avec les « femmes » du nuage, eaux et éclairs. Nous verrons que là est l'origine de diverses héroïnes, comme Sîtâ, introduites, bien qu'assez artificiellement peut-être, dans le cycle vishṇuite; c'est aussi celle de l'Aphrodité grecque[1], qui, du reste, ne se rattache positivement à Çrî que par le lien idéal d'une similitude de rôle et de signification morale. Mais de pareilles analogies ne sauraient être décisives, et le seul fait qui demeure acquis (c'est aussi le point essentiel pour notre présente recherche) est l'identité de la « femme » du Cakravartin avec la femme de Vishṇu, sortant resplendissante[2] du nuage.

Les deux derniers trésors qui nous restent à examiner ont un trait commun qui les rapproche d'abord l'un de l'autre : au lieu d'animaux ou de

[1] Je n'y puis reconnaître l'Aurore, avec M. Max Müller (*Lectures*, II, 372). Cette assimilation n'explique ni pourquoi elle naît de l'écume (cf. *R. V.* VIII, 14, 13 et 32, 26, où Indra tue le démon avec l'écume et la neige, « himena »; cf., en général, Muir, *Sanskrit Texts*, IV, 222), du membre mutilé d'Ouranos (cf. Schwartz, *Urspr. der Myth.* 139 et suiv.); ni pourquoi l'herbe naît sous ses pas (Hésiode, *Theog.* v. 194); ni son union avec Hephaistos, le forgeron du nuage, et ses amours avec Arès (Schwartz, p. 152); ni enfin sa transformation en poisson et la conque qui lui est attribuée, sans parler de bien d'autres traits que je ne puis énumérer ici.

[2] *Pâṇḍaravâsinî*, dit le *Mahâbhâr.* I, 1146.

symboles inanimés, ce sont des personnages réputés humains : le *gṛihapati* ou maître de maison, et le conducteur ou *pariṇâyaka.* Les plus compréhensives parmi les listes brâhmaniques qui nous ont précédemment fourni des termes de comparaison[1] n'offrent aucun titre immédiatement comparable. L'expérience acquise nous montre du moins dans quel ordre d'idées il convient de chercher la signification et l'origine de ces êtres singuliers; et d'abord le Gṛihapati. D'après le Lalita Vistara, il est brillant, clairement visible (vyakta[2]); il possède l'œil divin, grâce auquel il voit tous les trésors dans le périmètre d'un yojana et les assure au Cakravartin, son maître; il est enfin savant et sage (medhâvin). Il est appelé, dans la liste chinoise, le « docteur des richesses » ou les « grandes richesses »; il procure au roi les sept sortes de biens[3]; ses yeux peuvent apercevoir les trésors cachés dans le sein de la terre; « il est sous l'influence d'une haute prospérité », expression qui marque sans doute la splendeur dont il est environné (*Çrî*, « éclat et prospérité »), et le classe parmi les types lumineux. Tous les dieux de la lumière apparaissent, dans le cycle védique, comme de puissants distributeurs de richesses et de trésors, qu'ils procurent aux hommes, comme In-

[1] Cf. Wilson, *Vishṇu Pur.* éd. Hall, I, 147 et suiv.

[2] La version tibétaine paraît comprendre le mot : éclairé (au fig.), sens possible (cf. *Diction. de Pétersb.* s. v.), mais fort invraisemblable.

[3] C'est-à-dire les sept substances dont il a été question ci-dessus.

dra, l'or de l'éclair et la pluie féconde, ou, comme Savitar, les splendeurs de la lumière renaissante. Entre tous, Agni a un droit particulier au titre de *ratnadhâtama*, que lui applique le premier vers du Ṛig. Expression du feu sacré, mais aussi du principe igné en général[1], il précède dans le sacrifice, et par conséquent, en langage mythologique, il détermine le lever du soleil; mais c'est lui-même qui est présent et se manifeste tant dans le soleil que dans le feu du ciel : « Les richesses (vasûni) sont dans Agni[2] comme les rayons dans le soleil; il est le roi de celles qui reposent dans les montagnes (nuages), dans les plantes [le soma-amṛita de la pluie], dans les eaux (atmosphériques) et parmi les hommes[3] »; des centaines, des milliers de trésors l'accompagnent (I, 31, 10). Distributeur de trésors et trésor lui-même, c'est à lui, mieux qu'à aucun autre, qu'il est permis d'appliquer indifféremment la double dénomination du livre chinois : « le docteur des richesses[4] » et « les grandes richesses ». Or précisément la qualification de *gṛihapati* est une des plus fréquemment appliquées à Agni dans les hymnes : *Viçvâsâm̃ gṛihapatir viçâm asi tvam agne mânushînâm̃;* « tu es, ô Agni, le gṛihapati de toutes les tribus

[1] Sur la triple naissance ou résidence d'Agni, cf. *R. V.* II, 1 et passim.

[2] Cf. *R. V.* X, 6, 6 : « Agni, en qui sont concentrées toutes les richesses ».

[3] *R. V.* I, 59, 3.

[4] C'est-à-dire celui qui les découvre. Comparez en sanskrit l'emploi de *vid* et *anu-vid*.

des hommes[1] »; et le nom était même devenu assez typique pour passer dans l'énumération des huit Devasûs qui figure à plusieurs reprises dans le rituel[2]. « L'intendant du Cakravartin » a la vue magique, l'œil divin; Agni-Gṛihapati a la vue perçante : « les hommes ont engendré Agni, le Gṛihapati qui voit loin (dûredṛiçam̃)[3] ». C'est lui, en effet, qui dans la nuit dissipe au loin les Rakshas et leurs terreurs, lui qui, portant la clarté au sein de l'orage, lui arrache les dons précieux qu'il recèle, naguère les prisonniers, la propriété du démon des ténèbres (« sasvâmikâni [nidhânâni] bhavanti asvâmikâni », *Lal. Vist.*); ou, comme un hymne le dit de Brahmaṇaspati[4] (Agni), « il pénètre dans la montagne pleine de trésors (vasumantam̃ parvatam̃) », expression qui doit être rapprochée d'autres passages comme celui-ci (X, 68, 6) : « Quand Bṛihaspati, avec ses feux éclatants, a déchiré la retraite de l'impie Vala, ainsi qu'avec l'aide des dents la langue enveloppe et broie les aliments, — il a découvert les trésors des vaches ». On voit maintenant quelles sont ces richesses cachées (« nidhânâni » — Agni est appelé

[1] *R. V.* VI, 48, 8; cf. I, 12, 6; 36, 5; 60, 4, etc. *A. V.* XIX, 55, 3 suiv. dans une invocation qui justement réclame d'Agni des richesses.

[2] Cf., par exemple, *Ind. Stud.* X, p. 335, et ci-dessous à propos du râjasûya.

[3] *R. V.* VII, 1, 1, répété à deux reprises (I, 72; II, 723) par le Sâmaveda.—Comp. le Brahmodya de l'*Aitar. Brâhm.* V, 25, qui déclare qu'Âditya est le vrai Gṛihapati des dieux et énumère les avantages qui résultent de la connaissance du Gṛihapati.

[4] *R. V.* II, 24, 2.

nidhipati, *A. V.* VII, 17, 4) que «l'intendant» tire du sein de la terre, et tout particulièrement des «montagnes» (*Foe koue ki*); on comprend aussi sa sagesse, un des attributs les plus caractéristiques d'Agni[1], le sacrificateur, le chantre, le prêtre enfin, c'est-à-dire le dépositaire éminent de la sagesse et du savoir[2]. Et il n'est pas, en somme, un seul trait de notre personnage qui, considéré sous ce jour, ne s'explique aisément.

De semblables rapprochements de noms et de titres, fondement essentiel de toutes les recherches de ce genre, nous font malheureusement défaut pour l'interprétation du *pariṇâyaka*. Ce mot signifie le «conducteur»; la traduction tibétaine donne, paraît-il, «le conseiller»; l'autorité chinoise, «le

[1] Cf. quelques citations ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 200.

[2] Un exemple peut prouver à quel point Agni se prêtait à des personnifications de ce genre: je veux parler du Brahmacârin créateur, auquel l'Atharva Veda consacre tout un hymne (XI, 5, traduit en partie par M. Muir, *Sansk. Texts*, V, 400 et suiv.); cette énigme mystique se résout d'elle-même, à travers une série d'allusions obscures et même de jeux de mots (par exemple, sur *tapas*, qui y a continuellement le double sens d'«éclat» et de «pénitence»; cf. *Atharva V.* XIII, 2, 25: «Rohita — Lohita, le soleil —, le resplendissant, s'est élevé au ciel dans sa splendeur, *tapasâ tapasvin*»; cf. *R. V.* VI, 5, 4, les mêmes termes appliqués à Agni), dès qu'on reconnaît dans le Brahmacârin à la longue barbe (v. 6) Agni («hiriçmaçru», *R. V.* V, 7, 7) considéré sous ses divers aspects, et principalement dans son rôle cosmogonique. Tout le secret du déguisement est dans la conception d'Agni comme prêtre, sacrificateur (Muir, *Sanskr. Texts*, V, 199), combinée avec l'épithète de «yuvan, yavishṭha», qui lui est perpétuellement appliquée (*R. V.* I, 26, 2; 36, 6, 15; 44, 4, etc.). On peut comparer l'emploi de «Brâhmaṇa» pour «Brahman» (n.) dans *Ath. V.* IV, 6, 1, rapproché de IV, 1, 1.

général d'armée »[1]; il est « l'officier chargé de la conduite des troupes », et c'est lui en effet qui prépare au Cakravartin l'armée qu'il lui faut; il reçoit d'ailleurs les mêmes épithètes, *vyakta*, *medhâvin*, que le Gṛihapati; mais son titre le plus curieux et le plus inattendu est celui-ci : « l'œil sans tache » (*Foe koue ki*); à quoi la même source ajoute que, « lorsque le saint Roi de la roue veut avoir quatre sortes de troupes (c'est-à-dire une armée complète, suivant le système indien)....., il n'a qu'à tourner les yeux, et déjà les troupes sont rangées dans le plus bel ordre ». C'en est assez, je pense, pour faire voir qu'ici encore nous avons affaire à un personnage solaire, dont ce dernier passage constate d'ailleurs indirectement l'identité avec le Cakravartin lui-même. Cet *œil* ne peut être que le soleil, dont les soldats ne sont autres que les innombrables et irrésistibles rayons; où que son regard se tourne, cette armée idéale l'accompagne et se déploie.

A défaut d'une filiation directe, n'est-il pas possible de découvrir à ce type des analogies et des modèles dans les conceptions mythologiques anciennes? Il me semble, en effet, en retrouver, par exemple, tous les éléments essentiels dans le Kutsa védique. Par malheur, ce personnage apparaît, dans les hymnes, non plus à l'état proprement mythique, mais déjà légendaire. Il porte le patronymique Ârjuneya (IV, 26, 1 al.) et figure comme un chef, un

[1] M. Hardy traduit, d'après le singhalais, « the prince » (*Man. of Budh.* p. 128).

ṛishi (I, 106, 6), ordinairement secouru par Indra, quelquefois poursuivi et frappé par lui au profit de Turvayâṇa ou de Suçravas. Père d'une race des Kutsas (VII, 25, 5), il affecte toutes les apparences d'une demi-réalité historique; mais ce même caractère appartient à bien d'autres personnages encore, Âyu, Pedu, etc. etc., qui, pour être en voie de devenir des héros épiques, n'en sont pas moins certainement tout mythologiques par leurs origines. Le coursier Etaça ne se transforme-t-il pas lui aussi en un pieux protégé d'Indra? En ce qui touche Kutsa, il n'en faudrait point d'autre preuve que ce vers où il est invoqué conjointement avec Indra et au même titre que lui : « Ô Indra-Kutsa, que vos coursiers vous amènent près de nous sur votre char [unique] » (V, 31, 9). Si, d'ailleurs, Indra brise pour Divodâsa, ou d'autres chefs, vraisemblablement réels, les quatre-vingt-dix-neuf forteresses de Çambara, comme pour Kutsa il détruit Çushṇa Kuyava (II, 19, 36)[1], Kutsa a pourtant ceci de particulier qu'il accompagne le dieu sur son char et partage avec lui l'effort de la lutte. Là en effet s'accuse le trait essentiel de ce personnage, trait par lequel s'explique son double caractère de guerrier et de conducteur de char (sârathi)[2], et dont il me paraît impossible de recon-

[1] Cf. *R. V.* IV, 30, 6 : « Lorsque, ô Indra, tu délivras la roue du soleil, tu protégeas Etaça par ta force », — Etaça, c'est-à-dire le coursier solaire et secondairement le soleil lui-même.

[2] Kuhn, *Herabkft des Feuers*, p. 56 et suiv.

naître, avec M. Kuhn, la première origine dans un symbolisme de la foudre[1]. C'est le soleil lui-même qui est pour Indra le compagnon d'un combat dont l'éclair n'est que l'instrument (VI, 20, 2 : « Vishṇunâ sacânaḥ »; 5 : « sarathaṁ sârathaye kar Indraḥ Kutsâya). « Kutsa est le prix de cette lutte entreprise pour la délivrance du soleil : « Kutsa le ṛishi, plongé dans une fosse (c'est-à-dire dans le nuage), appela Indra à son secours » (I, 106, 6); d'après IV, 16, 12, c'est au point du jour qu'a lieu l'exploit d'Indra, et la même conception se révèle dans l'épithète de *yuvan* appliquée à Kutsa, au jeune soleil, c'est-à-dire au soleil levant; de là aussi la protection spéciale qu'étendent sur lui les Açvins (I, 112, 9; 23), ces dieux qui le matin précèdent et amènent la lumière. D'autre part, la présence de Kutsa parmi les Vajranâmâni du Nighaṇṭu est d'autant moins décisive, que, conformément à la remarque de M. Roth, le mot n'a certainement ce sens dans aucun passage du Ṛig[2]. Pour ce qui est de l'intime relation signalée entre Indra et Kutsa, elle s'explique pour le moins aussi aisément dans notre hypothèse; enfin, au vers I, 175, 4, il suffit de prendre « Çushṇâya vadhaṁ », non pour une simple apposition de « Kutsaṁ », mais, ce qui est parfaite-

[1] Le vers de l'*Ath. V.* (III, 21, 3) qui invoque « l'Agni qui partage le char d'Indra — ya Indreṇa sarathaṁ yâti » ne prouve rien dans un hymne où Agni est célébré sous ses aspects les plus divers, et où ce trait marque simplement l'apparition simultanée du soleil et du feu sacré au matin.

[2] Cf. Kuhn, *loc. cit.*

ment correct, pour une sorte de tournure infinitive[1], en traduisant : « Amène avec les coursiers du Vent, amène Kutsa pour frapper Çushṇa »; et rien, en résumé, ne nous interdit de reconnaître dans Kutsa un personnage solaire, le soleil considéré comme le conducteur d'un char d'or, mais aussi comme l'ennemi du démon ténébreux, contre lequel il lutte avec ses rayons, son arme propre, sans pouvoir cependant lui échapper que par l'assistance de son allié le dieu de la foudre[2].

L'autre aspect de Kutsa, son rôle d'ennemi et de victime d'Indra, est d'autant plus obscur qu'il se trouve guère exprimé que dans une sorte dene formule, où son sort est d'ordinaire assimilé à celui d'Âyu et d'Atithigva (VI, 18, 13; I, 53 10; IV, 26, 1; II, 14, 7). Tout ce que l'on peut dire, c'est que la signification solaire admise comme point de départ n'est nullement incompatible avec un développement légendaire dans ce sens, ainsi que le prouvent les passages où Indra triomphe de Sûrya et le dépouille[3], sans parler de certains vers qui le montrent en lutte avec les Devas, d'une façon générale (*R. V.* IV, 30, 3, 5). — C'en est assez pour

[1] Je dis « une sorte », l'accent ne permettant pas de considérer « vadhâm̃ » comme un véritable infinitif.

[2] Il est clair que le verbe *mush* dans *R. V.* VI, 31, 3; I, 175, 4, a le même sens que *pra-vṛih*, I, 174, 5; IV, 16, 12; V, 29, 10, et marque l'action du dieu arrachant le disque solaire du sein des ténèbres. Cf. IV, 30, 4 : « Lorsque, ô Indra, tu ravis aux [démons] vaincus la roue du soleil pour Kutsa qui combattait. »

[3] Pour les citations, cf. Muir, *Sansk. Texts*, V, 159.

prouver que, à défaut de pendants directs ou même d'ancêtres certains, notre Pariṇâyaka buddhique, ce soleil, guerrier, conducteur de char, devenu roi ou premier officier d'un roi, n'est point sans racines dans les conceptions indiennes, et qu'une pareille interprétation ne sort pas du moins de l'analogie des idées et des symboles.

On a vu précédemment que la source chinoise identifie indirectement le Cakravartin, tant avec le Pariṇâyaka qu'avec le Cakra, c'est-à-dire avec les deux attributs les plus évidemment solaires de sa royauté. Il n'était pas besoin d'une indication si précise pour nous faire reconnaître dans le Roi de la roue le possesseur du disque céleste, le souverain de l'espace, le Soleil enfin, réalisé en un type tout populaire. On voit maintenant comme s'appliquent sans effort à un pareil personnage et le titre de Cakravartin, — puisque c'est un trait essentiel du Cakravâḷa de ne posséder qu'un seul soleil, de correspondre à cette fraction de l'univers qu'éclaire un soleil [1], — et ces priviléges de richesse, de beauté, de calme, de longévité [2], qui passent pour l'apanage de sa fonction. Du même coup l'on comprend pourquoi la légende des sept ratnas transporte sur le haut du palais (upariprâsâdatala) le point de départ de ses évolutions à travers l'espace, par une image affaiblie de ces sommets célestes où

[1] Cf. Childers, *Pâli Dict.* s. v. *Cakkavâlaṁ*.

[2] Cf. l'épithète de «sahasrâhṇya», donnée au soleil, *Atharva V.* XIII, 2, 38, et l'expression «beau comme Savitṛi», *ib.* 1, 38.

réside Vishṇu (« sânûni parvatânâm̃ », *R. V.* I, 155, 1; cf. « divo sânu », *R. V.* I, 58, 2 al.); pourquoi aussi l'éléphant qu'il monte traverse les rivières [célestes] « sans que l'eau en soit agitée et sans même se mouiller les pieds[1] ». Il semble parfois qu'une juste appréciation des vraies origines de notre personnage se fasse jour dans certains traits épars. Je ne parle pas seulement de passages comme Lalista Vistara (p. 148, l. 18), où il est associé dans une énumération à des êtres tout divins, ni de vers comme Bhâgavata Puraṇa (IV, 16, 14), où le domaine de Pṛithu le Cakravartin est identifié avec l'étendue que le soleil éclaire de ses rayons[2]; mais le Khathâsaritsâgara (XVIII, 70) parle d'un prince Âdityasena :

Âdityasyeva yasyeha na caskhâla kila kvacit
Pratâpanilayasyaikacakravartitayâ rathaḥ.

C'est-à-dire : « Ce prince plein de majesté, dont le char, grâce à sa souveraineté universelle, ne chancela jamais plus que celui du soleil, source de la splendeur, avec sa roue unique ». Le Mahâbhârata (XIV, 86 et suiv.) appelle Marutta « Dharmajñaç..... Cakravartî..... sâkshâd Vishṇur ivâparaḥ ». Dans le Lalita Vistara (p. 28, l. 12), « famille issue des rois cakravartins » est synonyme de « famille de la race

[1] *Foe koue ki, loc. cit.* Cf., pour une version légèrement différent de la même idée, Hardy, *Man. of Budhism*, p. 411 et suiv.

[2] Comp. ce vers du *Râmâyaṇa* où Bharata dit à Râma : « Yâvad âvarttate cakram̃ tâvatî te vasum̃dharâ » (VI, 112, 14). — Gorresio entend avec raison par *cakra* le disque solaire.

solaire ». Ces détails marquent un rapprochement tout particulier entre le Cakravartin et Vishṇu; c'est un point qui paraît bien plus nettement encore dans les traditions relatives au Roi de la roue fournies par des sources brâhmaniques.

De Humboldt n'est pas rigoureusement exact quand il dit[1] : « Le dieu (Vishṇu) lui-même aurait, suivant la légende, été Cakravartin, ce qui sans doute se rattache à cette conception buddhique qui le fait pendant un temps régner sur la terre. » C'est évidemment à la légende de Pṛithu qu'il se réfère ici; mais ce souverain imaginaire pourrait fort bien n'avoir été englobé dans le cycle des Avatârs vishṇuites que par une action secondaire et artificielle qui ne déciderait rien, quant à sa nature propre, à sa signification originaire. Au moins, cette histoire du premier Cakravartin fournit-elle au Vishṇu Purâṇa l'occasion de mettre en lumière le caractère nettement divin du Roi de la roue. « En voyant dans la main droite de Pṛithu le [la marque du] disque de Vishṇu, Brahmâ reconnut en lui une portion de cette divinité et en fut joyeux, car la marque du disque de Vishṇu est visible dans la main de celui qui est né pour devenir un Cakravartin, *cet être dont le pouvoir est invincible même pour les dieux*[2]. » Cet être merveilleux est bien le même que ce Savitṛi-Sûrya dont ni Indra, ni Varuṇa, ni Mitra, ni Âryaman, ni Rudra, aucun dieu enfin ne

[1] *Kawi Sprache*, p. 277.
[2] *Vishṇu Pur.* de Wilson, éd. Hall, I, 183.

peut, d'après les hymnes[1], troubler la marche régulière (vrata) ni limiter l'empire (svarâjya). En comparant les curieux chapitres du Bhâgavata[2] consacrés au même personnage, il est clair que Pṛithu n'est, sous un nom particulier, que le type même du Cakravartin, dont l'origine solaire éclate à chaque vers. Il naît avec sa sœur Arcis («splendeur», un autre nom de Çrî), destinée à devenir sa femme, de l'agitation imprimée par les brâhmanes aux bras (rayons) de Vena (le soleil), mort [la veille] sans postérité. Brahmâ, trouvant dans sa main droite le signe de la massue, et sous ses pieds la marque du lotus, reconnaît en lui une portion de Hari; car «celui dont le disque ne rencontre pas d'obstacles (c'est-à-dire le Cakravartin), celui-là est une portion de Parameshṭhin[3]». Dès qu'il est sacré[4], le prince «resplendit comme un autre Agni»; avec tous les êtres, les dieux lui apportent leurs présents: Kuvera, un trône d'or; Varuṇa, «un parasol blanc comme la lune et d'où coule de l'eau»; Hari, le Cakra Sudarçana; Soma, des chevaux formés d'ambroisie; le Soleil, des flèches faites de ses rayons; l'Océan, une conque née dans son sein. Au même

[1] Cf. des citations ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 163.

[2] *Bhâgav. Pur.* l. IV, chap. xv et suiv.

[3] Burnouf traduit un peu différemment : «Celui sur lequel se voit l'empreinte de l'irrésistible Cakra...» L'analogie des passages comme *Bhâgav. Pur.* IV, 16, 14; *Mârkaṇḍ. Pur.* CXXX, 6 (et il serait facile de multiplier les exemples), me paraît décisive en faveur du sens que j'ai préféré.

[4] Cf. ci-dessous relativement au *Râjasûya* et à l'*Abhisheka*.

moment, les bardes s'apprêtent à le célébrer : — un détail dont le Vishṇu Purâṇa relève la valeur quand il raconte comment le Sûta naît du jus du soma au sacrifice célébré par Brahmâ, lors de la naissance de Pṛithu (p. 184), marquant par là l'union du chant et de l'offrande au lever du soleil. Parmi les présents divins, plusieurs rappellent exactement les ratnas des buddhistes; les autres rentrent certainement dans la même série symbolique. Comme le Cakravartin, Pṛithu est le gardien de la loi (ch. XVI, v. 4). « Brillant comme le soleil, il recueille en son temps et distribue en son temps les richesses » (v. 6). « Ce maître des hommes et des Devas, montant sur son char vainqueur, armé de son arc, fait le tour de la terre, comme le soleil, en se dirigeant vers la droite (vers le midi), et tous les chefs des hommes et les gardiens de l'univers lui apportent en tous lieux le tribut, tandis que leurs femmes reconnaissent le roi suprême dans le porteur du disque » (v. 20, 21). Partout, enfin, nous retrouvons, avec des traits analogues à ceux de la légende buddhique, des raisons nouvelles de rapprocher le Cakravartin de Vishṇu, et de reconnaître qu'à ce titre Pṛithu n'a point été, dans son identification avec le dieu, l'objet d'une violence arbitraire.

Parmi les attributs de Pṛithu figure un parasol d'une blancheur éclatante, qui distille des gouttes d'eau ; c'est à Vishṇu qu'appartient proprement ce trésor, comme le montre ce vers qui peint le dieu « couvert de gouttes de pluie tombant de son para-

sol blanc comme la lune[1] »; ailleurs il apparaît comme la propriété de Varuṇa. Ainsi une légende du Râjataraṅginî[2] parle du parasol merveilleux ravi à Varuṇa par Naraka, qui le transmet à Meghavâhana, le roi du Kashmir, parasol doué de cette vertu particulière de n'ombrager qu'un Cakravartin, ou, en d'autres termes, de conférer la dignité de Cakravartin (akarocchâyâṁ na vinâ Cakravarttinaṁ); il se retrouve, en effet, dans le récit de la lutte de Kṛishṇa contre Naraka[3], le démon qui, aux termes de la plainte d'Indra, « a pris le parasol de Pracetas (Varuṇa), imperméable à l'eau, la crête du Mandara, cette montagne de pierres précieuses, les pendants d'oreilles d'Aditi qui distillent le nectar céleste, et réclame encore l'éléphant Airâvata ». La signification mythologique de cet attribut est suffisamment indiquée ici par les autres titres de l'énumération, qui tous se rapportent au nuage, mais au nuage considéré sous son aspect pacifique et lumineux; elle est confirmée tant par le rôle de ces « parasols de pierres précieuses d'où s'échappent des réseaux de rayons », dans la description (toute lumineuse[4]) de la scène de la Sambodhi[5], que par plusieurs autres rapprochements dont la suite pourra

[1] *Bhâgav. Pur.* III, 15, 38.

[2] Éd. Troyer, II, 150; III, 55 et suiv., déjà relevée par M. Lassen, *Ind. Alterth.* II, 895 n.

[3] *Vishṇu Pur.* éd. Hall, V, 87 et suiv. Sur le parasol de Varuṇa, cf. encore particulièrement *Mahâbhâr.* V, 3544-5.

[4] Cf. ci-dessous.

[5] *Lal. Vist.* p. 449 et suiv.

seule faire sentir la valeur. Je citerai, par exemple, cette légende d'un arbre-parasol accompagnant le Buddha dans un de ses voyages aériens [1]; l'arbre d'or qui sert à Çâkya de siége et d'abri dans sa méditation décisive; le mont Govardhana, lui aussi impénétrable aux eaux, sous lequel Krishṇa défend les bergers et les troupeaux contre le ressentiment d'Indra; Garuḍa ombrageant de ses ailes étendues la tête de Vishṇu [2]; le serpent Mucilinda embrassant le Buddha dans ses replis pour le protéger contre les intempéries de la saison mauvaise [3]: arbre, montagne, oiseau, nâga, — autant de facteurs mythologiques bien connus. Tout, on le voit, nous ramène sur le terrain où les renseignements buddhiques nous ont conduit d'abord. Il en est de même de l'épithète de «grands archers» attribuée aux Cakravartins dans des écrits brâhmaniques [4], l'arc étant par excellence l'arme des héros épiques et spécialement des héros solaires, tandis que l'épithète *caturdaçamahâratna*, «possesseur des quatorze grands trésors [5]», reproduit un nombre de ratnas déjà signalé d'après une source chinoise.

Le système hagiologique des Jainas fournit quelques détails, sinon plus décisifs, au moins plus nouveaux. Il compte, comme on sait, une série de

[1] *Mahâvaṁsa*, p. 5, v. 5 et suiv. Voy. un trait analogue ap. Burnouf, *Introd.* p. 263.

[2] *Vishṇu Pur.* éd. Hall, IV, 317.

[3] Foucaux, *Rgya tcher rol pa*, II, p. 354-5.

[4] *Maitrâyaṇa upan.* ap. *Ind. Stud.* II, 395; cf. I, 274 et suiv.

[5] *Bhâgav. Pur.* IX, 23, 30.

63 mahâpurushas (littéral. « grands hommes »)[1], qui se décompose en 24 arhats ou tîrthaṁkaras, 12 cakravartins, 9 vâsudevas, 9 baladevas, 9 vishṇudvishs ou prativâsudevas (Hemacandra, v. 26-8, 691 et suiv.). Les trois dernières catégories sont visiblement déterminées par la légende de Kṛishṇa-Vishṇu, systématisée et fixée en des nombres précis : vâsudevas et baladevas ne sont qu'un dédoublement de la personne de Vishṇu, tel que le système vishṇuite le reconnaît dans la double incarnation des deux vâsudevas Balarâma et Kṛishṇa. Si ces noms témoignent d'une sensible prédominance de l'élément kṛishṇaïte dans le vishṇuisme de cette époque, le chiffre « neuf » semble emprunté à une énumération alors classique des avatârs du dieu. Quant à ce rapprochement singulier des vainqueurs et des vaincus, des asuras et des dieux dans la personne des vâsudevas et des vishṇudvishs, il y faut sans doute reconnaître l'influence de certaines doctrines exprimées dans les Purâṇas, et qui tendent à absorber, à confondre dans une unité spéculative supérieure les vieux dualismes mythologiques[2]. Quoi qu'il en soit, les vâsudevas reçoivent aussi le nom de *ardhacakravartins*[3]; les notes publiées jadis par Colebrooke[4] traduisent : « rois qui règnent sur la moitié seulement de la terre, » par opposition aux 12 cakravartins ou nara-

[1] Ou *Çalâkâpurushas.* (Hemacandra, éd. Böhtlingk-Rieu, v. 700.)
[2] Cf. Burnouf, *Bhâgav. Pur.* préf. du t. III, p. v et suiv.
[3] Hemacandra, v. 696, schol.
[4] *Asiat. Researches*, IX, 246.

cakravartins, dont le titre signifierait : « des souverains régnant sur le monde tout entier. » De ces interprétations la seconde tout au moins est inadmissible : « naracakravartin » ne peut vouloir dire que « cakravartin humain ». Le parallélisme établi de la sorte entre les ardhacakravartins [1], d'une part, et les naracakravartins, de l'autre, est d'ailleurs contredit par l'inégalité des nombres, qui ne sont même pas entre eux dans des rapports simples. Il me paraît plus vraisemblable que la dénomination de « ardhacakravartin » n'a été d'abord que la consécration dans les termes d'un fait parfaitement clair, le dédoublement de la personne de Vishṇu, le seul vrai et complet Cakravartin, en Bala et Kṛishṇa [2]. S'il en était ainsi, ce nom aurait dû, au moins primitivement, s'appliquer aussi bien à l'une qu'à l'autre classe issue de ces deux types, et le titre de *naracakravartin* achèverait de constater, encore que sous une forme en quelque sorte négative, cette origine céleste du Cakravartin que je cherche à mettre en lumière. L'emploi synonyme, à côté de Cakravartin, des termes *Cakrin*, *Cakradhara*, *Cakrabhṛit* [3],

[1] Je remarque en passant que c'est par une erreur matérielle que, dans les notes précitées, ce nom est donné comme désignant les *vishṇudvishs* au lieu des *vâsudevas*.

[2] Ou bien faudrait-il y reconnaître l'influence de formes comme celle d'Ardhanârâyaṇa ? (Nârâyaṇa est le huitième vâsudeva.) Mais cet Ardhanârâyaṇa de la version tibétaine (*Rgya tcher rol pa*, II, p. 218) ne se retrouve pas dans le texte sanskrit tel que le donne l'édition de Calcutta (p. 282).

[3] Weber, *Çatruñj. Mâhâtm.* p. 30.

noms habituels de Vishṇu, tend à la même conclusion[1].

Le rôle des Cakravartins, Bharata et les autres, chez les Jainas, est, du reste, particulièrement remarquable par la place mitoyenne qu'ils occupent : d'un côté, se rattachant à la légende brâhmanique du vishṇuisme, et associés, d'autre part, avec les docteurs des Jainas, dont plusieurs cumulent la dignité de Cakravartin et celle d'Arhat[2]. Les Jainas étant les héritiers plus ou moins légitimes du Maître buddhique[3], ce fait nous prépare à accepter l'identification du Cakravartin et du Buddha, dont il sera question tout à l'heure. Quelle que soit d'ailleurs l'époque à laquelle remonte l'origine de tout ce système[4], il n'est assurément point très-moderne, et l'enchaînement de tradition qu'il suppose serait encore une autorité suffisante pour consacrer le supplément d'information que nous lui demandons.

On a vu que le Cakravartin apparaît comme un personnage essentiellement solaire; cependant plusieurs de ses attributs, tels que le joyau, le gṛiha-

[1] Pour *Cakradhara* tout au moins, l'épopée connaît de même l'un et l'autre emploi. Cf. *Dict. de Saint-Pétersb.* s. v.

[2] Weber, *Çatruñj. Mâh.* 29-30. Cf. Hemacandra, *loc. cit.*

[3] Ce sont eux que Hiouen-Thsang (*Voyages*, I, 163) dénonce comme « ayant pillé leur doctrine dans les livres buddhiques ».

[4] L'opinion de M. Weber sur ce sujet (*Ueber ein Fragm. der Bhagav.* I, 374 n.; II, 240) n'est pas très-précise; encore moins se donne-t-elle comme définitive ; un point au moins m'y semble dès maintenant contestable, c'est ce qui touche la doctrine des 24 Jainas, évidemment imitée de ce groupement des 24 derniers Buddhas, dont l'antiquité est très-respectable. (Cf. le *Buddhavaṃsa.*)

pati, ne se rattachent que très-indirectement à ce rôle. Ce n'est pas le seul fait qui trahisse le caractère évidemment secondaire de toute la légende. Il est certain, par exemple, que dans les hymnes une foule de dieux passent pour de grands possesseurs et distributeurs de richesses. Indra conquiert des richesses (*R. V.* I, 29, 16), des trésors pour les dieux (II, 34, 7); il est le maître de toute richesse (I, 53, 3), etc.; et Savitṛi, en particulier, est le dieu « aux précieux trésors » (suratna, V, 45, 1), « qui répand des trésors » (ratnadhâ, X, 35, 7), « qui possède des trésors » (ratnin, VII, 40, 1); Sûrya est « un abîme de richesses, le rendez-vous (*saṁgamana*) des trésors » (X, 139, 3)[1], etc. Mais de là à l'énumération systématique de notre légende il y a bien loin, et la simple analogie des tributs réels apportés aux rois terrestres ne suffit pas à expliquer une construction si caractéristique. La légende de Vishṇu rend compte de tout : à plusieurs reprises, nous avons eu à évoquer la comparaison du *Barattement de l'Océan*[2] et des trésors qu'il produit ; les similitudes de détail suffisent pour autoriser un rapprochement d'ensemble. Les différences entre les deux scènes sont à coup sûr apparentes et considérables. Ni le but particulier de l'épisode épique, la conquête de l'ambroisie; ni l'action, barattement,

[1] Ces mêmes expressions paraissent, ailleurs (I, 96, 6), appliquées à Agni.

[2] Sur ce mythe en général, cf. Kuhn, *Herabk. des Feuers*, p. 247 et suiv.

intervention de la tortue cosmique, etc.[1], ne se retrouvent dans la légende du Cakravartin ; et cependant les éléments constitutifs des deux récits sont exactement comparables. Si dans un cas il n'est pas question de l'océan de lait, la scène, en revanche, a lieu dans l'espace ou même dans la *nuit* (cf. le Maṇiratna), autre expression de la « mer nuageuse ». Vâsuki ni Çesha n'ont ici de rôle, mais le Cakravâḷa n'est lui-même qu'un autre nom du même objet[2], de ces vapeurs circulaires, tour à tour océan, montagnes, serpents, qui flottent à l'horizon; le Cakravartin ne conquiert point le breuvage d'immortalité, encore sa vie participe-t-elle de l'immortalité des dieux en dépassant celle de tous les hommes. Mais ce sont ses attributs surtout qui tous sont ou identiques ou analogues à ces précieuses créations arrachées aux profondeurs des eaux : à la première catégorie appartiennent le Strîratna ou Çrî, l'Açvaratna ou Uccaiḥçravas, le Hastiratna ou Airâvaṇa, le Maṇiratna ou Kaustubha. Une trace au moins des Apsaras paraît s'être conservée dans le « gynécée » du Roi de la roue; le poison Hâlahala ou Kâlakûṭa n'est qu'un autre déguisement du feu de

[1] Dans la légende de Pṛithu, cependant, nous retrouvons et la vache Surabhi et le *lait céleste* d'où sortent tous les biens terrestres.

[2] Il y a longtemps que le *Dict. de Saint-Pétersb.* a reconnu dans le Cakravâḷa « les nuages à l'horizon conçus comme une montagne ». Il en est de même de l'Udayagiri et de l'Astagiri (Weber, *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.* IX, 284). Le sens mythologique de la montagne marquant le nuage n'a plus du reste besoin de démonstration.

l'éclair[1]; Surâ, la vache Surabhi, l'arbre céleste, Soma, ne sont que des représentants variés de l'amṛita lui-même, du nuage qui le distille ou de la lune où il est contenu. L'application nouvelle du mythe explique assez l'absence dans la liste buddhique de ces divers symboles. On en peut dire autant de Dhanvantari, qui par son caractère général, son individualité nettement accusée, fait du moins pendant, dans une certaine mesure, aux tyes du Gṛihapati et du Pariṇâyaka [2]. En somme il ne saurait être douteux que la théorie du Cakravartin est en effet dérivée du mythe en question, réduit en une forme scholastique; le rôle de Vishṇu, qui n'y apparaît déjà plus comme dieu solaire, mais d'une façon générale comme agent créateur et comme Dieu suprême, explique le mélange d'emblèmes simplement atmosphériques, dont il n'a pu hériter qu'en raison de cette fusion, aussi sensible en Grèce que dans l'Inde, du type solaire avec l'antique mais un peu vague représentant de l'atmosphère et du ciel. Le Cakravartin offre, au résumé, une modification populaire de ce type divin, et sa légende, comparée au récit du Barattement, apparaît clairement comme posté-

[1] Kuhn, *loc. cit.*

[2] Le chiffre des trésors issus de l'Océan ne paraît pas avoir jamais été fixé par la tradition; il varie suivant les sources. En tout cas, ce qui a été dit plus haut des chiffres sept et quatorze, donnés pour les ratnas du Roi de la roue, montre assez qu'il ne faut, à mon avis, attacher aucune importance à l'identité du second avec le nombre des ratnas vishṇuites, considéré comme le plus populaire par Wilson, *Vishṇu Pur.* éd. Hall, II, 147 n.

rieure et secondaire; il ne saurait être question cependant d'une filiation pure et simple, qui laisserait inexpliqués plusieurs traits importants dont nous ne devons pas négliger l'examen.

II.

Le Soleil comme type de la royauté. — Le Râjasûya, le Digvijaya, l'Açvamedha dans le rituel et dans la légende. — Résumé.

Il est aisé de comprendre que le dieu solaire ait pu être considéré comme un roi céleste, puis comme un représentant de la souveraineté universelle et absolue : son unité, sa régularité inaltérable, le destinaient particulièrement à ce rôle. Ainsi Savitṛi apparaît-il, dans certains passages védiques, comme le chef des dieux, celui que toutes les autres divinités honorent et dont aucune ne peut ébranler l'empire [1]. Préparé à ce rôle par son origine solaire, Vishṇu s'y prêtait tout spécialement par les développements nouveaux que reçut son personnage tant de la spéculation que de la légende ; mais l'ensemble des traditions et notamment la descendance solaire attribuée à la grande famille des rois épiques [2]

[1] Cf. les citations ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 125, 163-4. Cf. encore *A. V.* II, 2, 1 : « Divyo gandharvo bhuvanasya yaḥ patir ekaḥ », etc.

[2] Ikshvâku est un vrai ou le vrai *Cakravartin;* son nom en effet se doit peut-être rapprocher de celui d'Ἰξίων. (Cf. M. Bréal, *le Mythe d'Œdipe, Rev. archéol.* 1863, II, p. 199 et suiv.) Comp. *pṛidâku* et *πόρδων*; pour la syncope, *kshmâ* et *kshamâ*. Il est clair dès lors qu'il faut renverser les termes dans l'explication proposée par

montrent que c'est surtout en sa qualité de dieu solaire, comme être mythologique et non comme être spéculatif, qu'il a hérité de ce trait. Si donc les conclusions acquises expliquent suffisamment le type du Cakravartin en lui-même, la place qu'occupent dans sa légende les ratnas, transportés ici d'un terrain très-différent ; le caractère religieux imprimé à tout un récit qui nous représente le roi comme s'étant purifié, ayant reçu l'onction ; la mise en scène, enfin, qui le fait figurer comme vainqueur, comme conquérant, et donne à ce triomphe des formes si singulières ; en un mot, tout le détail de son rôle réclame encore des éclaircissements. On va voir qu'aucun de ces traits n'est isolé, et que chacun se laisse aisément replacer dans une série légendaire dont l'interprétation d'ensemble confirme et achève celle des éléments qui ont pour nous un intérêt immédiat.

Une curieuse invocation en faveur d'un prince, dans l'Atharva Veda (I, 9), commence ainsi :

« Que les Vasus, qu'Indra, Pûshan, Varuṇa, Mitra, Agni, mettent en lui les trésors (vasu) ; que les Âdityas et les Viçvedevas le transportent dans la lumière supérieure [1].

M. Lassen (*Ind. Alt.* I, 2e éd. 597 n.), et voir dans la citrouille la « plante d'Ikshvâku ».

[1] Dans sa traduction du premier livre de l'Atharvan (*Ind. Stud.* IV, 401 et suiv.), M. Weber prend *jyotis* au sens figuré qu'il a quelquefois, mais que l'épithète d'*uttara* (cf. « sûryaṁ jyotir uttamaṁ », *A. V.* VII, 53, 7 ; « uttame jyotishî », *Nirukta*, éd. Roth, p. 122) ne me paraît point permettre ici.

« Que la lumière, ô dieux, soit dans sa puissance, Sûrya, Agni et l'Or; que nos ennemis soient abaissés : pour lui, fais-le monter [ô Jâtavedas, v. 3] au plus haut du ciel [1]. »

Il est inutile de faire remarquer combien ces termes se traduiraient aisément dans le langage de la légende buddhique du Cakravartin, le roi aux trésors qui monte au plus haut du ciel, maître de la Roue (le Soleil), du Gṛihapati (Agni), du Maṇi (l'Or) [2] : nature, ou du moins comparaison solaire, possession de trésors supérieurs aux trésors terrestres, les deux traits reparaissent ici. Ils ont laissé des traces autrement précises dans certains détails du rituel brâhmanique, et les comparaisons que nous aurons à lui emprunter seront une occasion de faire sentir par quelques exemples quel lien étroit rattache les pratiques à la légende proprement

[1] « Nâkaṁ », où M. Weber voit « den irdischen Glückshimmel, die höchste Stufe irdischen Glücks ». Nous pouvons échapper à cette explication un peu arbitraire, résultat forcé d'une interprétation purement allégorique de l'ensemble. Quant à *Atharva V.* XVIII, 3, 64, ce vers doit de même être pris littéralement; malgré l'analogie des termes, la situation y est du reste très-différente; car il fait allusion aux Pitṛis et à leur séjour dans le soleil (cf. *A. V.* IV, 14, al.). J'ajoute que cette invocation n'est pas isolée et que d'autres hymnes, comme III, 4, reflètent des idées tout à fait analogues.

[2] Cette interprétation est d'autant plus vraisemblable que les trois termes paraissent dans le texte comme les éléments du *jyotis*, de la lumière en général considérée dans ses trois foyers, la terre, l'atmosphère, le ciel; l'explication du *Çatap. Br.* (XI, 5, 8, 2) : Agni, *Vâyu*, Sûrya — revient donc essentiellement au même. Cf. aussi *Atharva V.* IX, 5, 8, qui offre encore d'autres points de comparaison.

dite, comment plusieurs cérémonies, et des plus solennelles, ne sont qu'une sorte de mise en œuvre dramatique de tableaux ou de formules mythologiques d'ailleurs plus ou moins oubliés.

Entre les rites compliqués, longs et nombreux dont l'ensemble constitue le Râjasûya (consécration royale), deux surtout me paraissent ici intéressants à relever : les *Ratnahavîm̃shi* et l'*Abhishecanîya somayâga*.

La première cérémonie [1] se compose de douze offrandes (havis), faites successivement, et à un jour d'intervalle, conformément aux prescriptions suivantes du Brâhmaṇa : « Il fait jaillir les deux feux des Araṇîs [2]; il se rend à la maison du Senânî (général); là il offre à Agni Anîkavat un puroḍâça (gâteau fait de riz) en huit kapâlas (soucoupes); Agni, en vérité, est la face (anîka) des dieux; or le général est la face (ou le premier rang) de l'armée; c'est pourquoi l'offrande est faite à Agni Anîkavat; en effet, c'est un de ses trésors (ratna) que le Senânî; il (le roi) lui en fait attribution [3] (au général chez qui se fait l'offrande), il le fait sien (le général), se l'attache indissolublement ; son offrande [4] consiste en or ; en effet, le sacrifice est consacré à Agni, l'or est la semence d'Agni ; c'est pourquoi l'offrande consiste en

[1] *Çatap. Brâhm.* V, 3, 1; Kâtyâyana, *Çr.* sûtra XV, 3, 1-35.

[2] C'est-à-dire qu'il produit successivement, au moyen des aaṇî, les deux feux Gârhapatya et Âhavanîya, et cela chaque jour et dans chacune des maisons. (*Sâyaṇa*, in loc.)

[3] *Sûyate*, que le scholiaste explique par *anujñâyate*.

[4] *Dakshiṇâ*, le prix, le salaire du sacrifice.

or. — Le lendemain, il se rend à la demeure du Purohita; il y offre un caru[1] en l'honneur de Bṛihaspati; Bṛihaspati est le purohita des dieux; lui est le purohita du roi; c'est pourquoi [le caru] est consacré à Bṛihaspati; c'est un de ses trésors que le purohita; il lui en fait attribution, il le fait sien, se l'attache indissolublement; son offrande est un bœuf blanc au dos; la région du Nadir appartient à Bṛihaspati, au-dessus est la voie d'Âryaman; c'est pourquoi un bœuf blanc au dos est l'offrande pour ce sacrifice en l'honneur de Bṛihaspati. — Le lendemain, il offre un puroḍâça de onze kapâlas en l'honneur d'Indra, dans la demeure du roi à consacrer; en vérité, Indra est la souveraineté, le roi est la souveraineté; c'est pourquoi le puroḍâça est en l'honneur d'Indra; son offrande est un taureau; car le taureau appartient à Indra. — Le lendemain, il se rend à la demeure de la principale reine (Mahishî); il y offre un caru en l'honneur d'Aditi; en vérité, cette terre est Aditi; Aditi est l'épouse des dieux, la Mahishî est l'épouse du prince; c'est pourquoi le caru est consacré à Aditi; c'est un de ses trésors que la Mahishî; il lui en fait attribution, il la fait sienne, se l'attache indissolublement; son offrande est une vache noire; comme la vache [donne son lait], la Mahishî donne aux hommes tous les objets de leurs désirs; la vache est mère, la Mahishî prend soin des hommes comme

[1] Riz bouilli avec certaines additions. Cf. Haug, *Aitar. Br.* II, p. 4, note.

une mère; c'est pourquoi l'offrande est une vache. — Le lendemain, il se rend à la demeure du Sûta, il y offre un gâteau d'orge en l'honneur de Varuṇa; le Sûta[1] est Sava (suc exprimé, particulièrement du soma); or Varuṇa est le sava des dieux (comme dieu des eaux?); c'est pour cela que [le caru] est consacré à Varuṇa; c'est un de ses trésors que le Sûta, il lui en fait attribution, il le fait sien, se l'attache indissolublement; son offrande est un cheval; car le cheval est consacré à Varuṇa... » Et ainsi de suite dans les paragraphes suivants, où la formule demeure essentiellement identique. Les personnages successivement désignés sont : le Grâmaṇî, chef des Vaiçyas; le Kshattṛi, surveillant du harem; le Saṁgrahîtṛi, qui attelle le char; le Bhâgadugha, qui prélève l'impôt royal. L'Akshâvâpa, intendant des jeux, et le Govikarta, le veneur (Sâyaṇa), sont compris en une seule offrande, qui a lieu dans le palais du roi, mais avec des graines (*gavedhakas*) préparées dans leurs demeures; puis vient le Pâlâgala ou messager. Ici le texte se résume en ces termes : « Il complète ainsi le chiffre de onze trésors[2]; le Trishṭubh a onze syllabes, le Trishṭubh est énergie, cette énergie il la fait passer dans les trésors; c'est en sacrifiant au moyen des offrandes des ratnins (posses-

[1] Jeu de mots sur *sûta* et *suta*, suc exprimé du soma, l'un et l'autre dérivés du verbe « sŭ-sû ».

[2] Ce nombre est assez arbitraire; car, d'une part, l'Akshâvâpa et le Govikarta sont expressément donnés comme un seul trésor, et la troisième offrande, s'appliquant au roi lui-même, ne consacre pas un nouveau ratna.

seurs des ratnas) qu'il devient leur roi; il les consacre, il les fait siens, se les attache indissolublement. » Le douzième havis est enfin offert dans la demeure de la Parivṛittî (femme du roi qui ne lui a point donné de fils); elle n'est point comptée au nombre des ratnas, et le sens de la cérémonie est ici celui d'un exorcisme prononcé sur la reine, qui est considérée comme possédée de Nirṛiti.

Les prescriptions du Taittirîya Brâhmaṇa[1] sont très-analogues à celles qui précèdent; la différence est seulement dans les noms de deux ou trois des personnages, dont voici, d'après lui, la succession : Brahman, Râjanya (c'est-à-dire le roi lui-même?), Mahishî, Vâvâtâ (manque dans la Saṁhitâ), Parivṛiktî (la Parivṛittî du Çatapatha), Senânî, Sûta, Grâmaṇî, Kshattṛi, Saṁgrahîtṛi, Bhâgadugha, Akshâvâpa. A défaut de la formule typique du Çatapatha, le Brâhmaṇa a la même étymologie du terme *Ratnahavîṁshi :* « Ce sont les offrandes des ratnins (possesseurs des trésors) »; et ce sont les ratnins « qui donnent au prince le royaume (ou la royauté) ». Il y a là une certaine contradiction avec les passages cités plus haut et qui semblent faire de chacun des ratnas à l'état idéal et virtuel l'apanage personnel du prince, qui, par cette série d'offrandes, les réalise, pour ainsi dire, et les incarne dans des titulaires effectifs. Ce détail est, en somme, très-indifférent. Le fond commun et essentiel demeure cette conception

[1] *Taitt. Brâhmaṇa*, I, 7, 3.

du roi prenant possession, un à un et jour par jour, d'une série de trésors ou ratnas, attribut naturel et nécessaire de sa dignité : or c'est là rigoureusement toute la légende du Cakravartin.

Plusieurs termes des deux séries de ratnas se comparent d'eux-mêmes : la Mahishî[1] et le Strîratna, le Senânî et le Pariṇâyaka, le Kshattri ou le Bhâgadugha et le Gṛihapati. Mais c'est évidemment dans la communauté du terme de *ratna* et dans l'analogie générale des situations que réside la force capitale du rapprochement. Étrange et inexplicable si on la considère dans son isolement, cette cérémonie prend un sens et une valeur dès qu'on replace à son origine cette conception légendaire d'une royauté idéale caractérisée par une série d'attributs. Ces attributs ne se correspondent, il est vrai, de part et d'autre, que dans une assez étroite mesure; mais le nom même de *ratna* suppose une application primitive sensiblement différente de celle qu'il reçoit dans le Brâhmaṇa, et ne doit évidemment son rôle qu'à la persistance, malgré toutes les modifications, d'un emploi d'abord mieux justifié. En effet, comparée au conte buddhique, la forme de la version brâhmanique est clairement secondaire : la légende ne va pas du terrestre au divin, de la complexité à la simplicité, du réel au merveilleux; sa marche est inverse, et il est visible d'ailleurs que, s'il faut,

[1] On a pu remarquer la portée surhumaine du rôle et de la puissance de la Mahishî, tels que, par un souvenir persistant de son prototype, le Brâhmaṇa les peint encore.

ainsi qu'on l'a vu, mettre à la base les ratnas de Vishṇu, ceux du Cakravartin constituent, notamment par l'introduction du Pariṇâyaka et du Gṛihapati, une transition naturelle, comme un acheminement de cette énumération à celle du Brâhmaṇa. La seconde suppose un prototype, sinon identique, au moins analogue à la première ; et il s'ensuit que tout le symbolisme qui nous occupe a dû être en possession d'une popularité véritable, déjà ancienne à l'époque où fut fixée cette particularité du rituel.

L'Abhishecanîya est la partie la plus caractéristique de la consécration royale; mais ce sacrifice n'offre lui-même qu'une forme, modifiée dans une fin particulière, du type le plus simple du Somayâga, l'ekâha[1]. Dans cet ensemble, je ne relèverai que les rites propres de l'*abhisheka*, l'onction, qui se placent dans la cinquième journée[2], au savana de midi, entre les Marutvatîyagrahas et le Mâhendraçastra[3]; ils sont en effet comme le point culminant, et, si je puis dire, l'objectif principal de tout le Râjasûya.

Le prêtre[4] étend d'abord une peau de tigre près

[1] Suivant l'*Ukthyasaṃsthâ*. Voy. Kâtyâyana, *Çrautas.* XV, 4, 49; *Aitar. Brâhm.* VIII, 4. Cf. *Ind. Stud.* IX, 229; X, 352 et suiv.

[2] Le sacrifice se répartit sur cinq journées (Kât. *Çrautas.* XV, 4, 2) : une de dîkshâ ou consécration préparatoire, trois d'upasad ou service religieux, une dernière, la plus solennelle, de sutyâ, où a lieu la préparation du soma. — Sur l'Agnishṭoma en général, il suffit de renvoyer au beau mémoire de M. Weber, *Zum indischen Opferritual*, *Ind. Stud.* X, 321 et suiv.

[3] Kâtyâyana, *Çrautas.* XV, 5, 1; 7; 23.

[4] Afin de ne pas multiplier les citations sans profit, je renvoie

de l'autel (dhishṇya) de Mitra et Varuṇa, au-devant de quatre vases qui s'y trouvent déjà placés et qui contiennent les eaux (ou plus exactement le liquide, car il n'y entre pas exclusivement de l'eau) destinées à l'onction ; elles ont dû y être réunies dès la veille (le jour de l'*upavasatha*), à l'issue des libations aux Devasûs (devasûhavîmshi)[1]. Ces eaux, dont les provenances multiples, minutieusement spécifiées, témoignent d'une évidente recherche symbolique, sont en possession d'une grande sainteté et d'un éminent pouvoir : ce sont elles qui donnent la royauté (« râshṭradâḥ », *V. S.* X, 3) ; avec elles « les dieux oignirent Mitra et Varuṇa », par elles « ils donnèrent à Indra l'avantage sur ses ennemis » (X, 1). L'adhvaryu, immédiatement après la récitation des six premiers pârthamantras, se met en devoir de purifier ces eaux ; il prépare deux passoires (pavitra) : « Vous êtes les passoires de Vishṇu. Pressé par Savitṛi, (eaux), je vous purifie avec une passoire sans défaut, avec les rayons du soleil[2] »; mais il a mêlé un ornement d'or aux fils du double crible, et la signification s'en manifeste aussitôt : « Tu es toujours fort; frère de Vâc (la voix du tonnerre), fils du

le lecteur de ce mémoire, une fois pour toutes, à *Vâjasan. Saṁh.* X, 5 et suiv.; *Çatap. Brâhm.* V, 3, 5 et suiv.; Kâtyâyana, *Çrautas.* XV, 5, 1 et suiv.

[1] *Çatap. Brâhm.* V, 3, 4; Kât. *Çrautas.* XV, 4, 4 et suiv.

[2] Les rayons solaires sont les *passoires de Vishṇu* pour purifier, c'est-à-dire dissiper les vapeurs du matin. Cf. *R. V.* IX, 86, 32. La comparaison repose sur le double sens de *raçmi*, corde (fil) et rayon. Comp. *A. V.* VI, 62, 1.

feu, tu es le donneur de soma[1] »; ces *âpas* sont la demeure de Varuṇa, « le fils des eaux », déclare le prêtre en les répartissant dans les quatre vases qui doivent servir à l'onction. La matière même dont ils sont faits n'est pas indifférente : l'un est de *palâça*, l'autre d'*udumbara*, le troisième de *vâṭa*, le dernier d'*açvattha*, autant d'arbres sacrés du soma et du feu[2]. L'adhvaryu orne alors le roi de divers vêtements ou insignes de son rang; la remise en est accompagnée de rapprochements singuliers : le *târpya* (vêtement de lin ou vêtement oint de beurre) est « l'*ulba* (enveloppe interne de l'embryon, amnion) de la souveraineté (kshatra) », le *pâṇḍva* (vêtement de laine rouge) en est « le *jarâyu* » (enveloppe externe de l'embryon, chorion), le manteau « la matrice », le turban « le nombril »; l'arc est « l'arme d'Indra pour tuer Vṛitra », et les trois flèches que reçoit le prince le doivent protéger dans toutes les régions célestes. — Ces fantaisies paraîtront moins excessives si l'on se souvient du personnage d'Hiraṇyagarbha, originairement une personnification du soleil enfermé comme « un embryon d'or » dans les ténèbres, et de l'*ulba hiraṇyaya* qui lui est attri-

[1] Mahîdhara fait adresser ce vers aux âpas, ce qui est incompatible avec la forme et avec le sens. Cf. *Taitt. Brâhm.* I, 7, 6, 1-2, et Mâdhava, in *Taitt. Saṁh.* I, 8, 12, 1.

[2] Kuhn, *Herabkft des Feuers.* De là le rôle de leurs fruits dans la préparation du *pseudo-soma* destiné au Kshatriya d'après l'*Aitar. Brâhm.* VII, 30 et suiv. — Cf. les *Traitacamasas* (*ib.* VII, 33), les coupes de Trita (Haug, *in loc.* p. 490), c'est-à-dire du nuage. (Cf. R. Roth, *Zeitschr. der Deutschen M. Gesellsch.* II, 221 et suiv.)

bué[1] ; la Châandogyâ upanishad en marque bien en somme le sens véritable quand, décrivant la création par l'œuf cosmogonique, elle fait sortir de l'ulba « les vapeurs avec les nuages[2] ». Tous ces préliminaires de l'onction ne vont en effet qu'à nous placer en quelque sorte sur le vrai terrain de la scène. Que la peau de tigre soit une expression de l'obscurité, des ténèbres qui planent sur le monde avant le lever du jour[3], c'est ce qui ressortira clairement de la suite; il suffirait de rappeler l'emploi védique d'expressions comme « kṛishṇâ tvac », servant à désigner le nuage (*R. V.* I, 130, 8; IX, 41, 1)[4], et ces images qui montrent les dieux déroulant au ciel comme « une peau » la lumière ou la nuit[5]. Aussi bien ce symbolisme est-il familier à toutes les mythologies indo-européennes, depuis l'égide d'Athéné jusqu'à la peau de loutre où les Ases enferment l'or d'Andwari[6]. C'est à lui que la peau d'antilope noir (kṛishṇa) doit son fréquent emploi dans le cérémonial brâhmanique, où toujours elle paraît dans une relation particu-

[1] *Atharva V.* IV, 2, 8, cité ap. Muir, *Sanskr. Texts*, IV, 16.

[2] *Châandog. upan.* III, 19, éd. Calcutta, p. 331. Cf. *Çat. Br.* XIII, 3, 1, 1 : « Apsuyonir vâ açvaḥ », en en rapprochant nos remarques (ci-dessous) relatives au « cheval ».

[3] Cf. le yajus qui lui est appliqué à deux reprises : « Tu es l'énergie (tvishi) de Soma .... » (*Vâjas. Saṁh.* X, 5, 15).

[4] On peut consulter, si l'on veut voir d'autres exemples de ces expressions, M. Müller, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, vol. V, p. 146.

[5] Benfey, *Sâma V.* p. 221 et suiv.

[6] Simrock, *Deutsche Mythol.* p. 339.

lière avec le soma[1]; de là le rapprochement ici même de la peau de tigre et des eaux sacrées, qui ne sont que la représentation terrestre des eaux et des vapeurs de l'espace, ces vapeurs, *mères du jeune soleil* (v. 7), grosses de l'astre qu'elles vont enfanter[2], mais qui est encore caché dans une sombre enveloppe (ulba, târpya), quelque nom et quelque emblème que l'on lui prête.

Cependant le soleil-roi va se débarrasser de ces voiles, et déjà, par les Âvidmantras, il proclame lui-même[3] l'avénement des Devas : « Voici qu'ils paraissent, ô mortels! voici que paraît Agni Gṛihapati[4]; voici que paraît Indra à la gloire immense, Mitra et Varuṇa...., Pûshan..... » Le prêtre peut s'écrier : « Les serpents sont conjurés par notre sacrifice », les serpents, c'est-à-dire, comme le Brâhmaṇa l'explique lui-même, les Râkshasas, les démons de l'obscurité, qui ne peuvent plus retenir l'astre captif; le drame religieux symbolise au même moment leur nature et leur défaite dans la personne de cet « homme aux longs cheveux » (comp. les *Keçino janâḥ*, c'est-à-dire les Rakshas, *A. V.* XIV,

[1] Par exemple dans les cérémonies normales de l'Agnishṭoma. Cf. *Ind. Stud.* X, 36 et suiv. — Comp. l'observation de M. Roth, *Zeitschr. d. D. Morg. Gesellsch.* II, 227.

[2] *Ṛig V.* X, 121, 7. *Atharva V.* IV, 2, 6, 8.

[3] C'est le prince qui les récite. Cf. ci-dessous à propos de la naissance du Buddha.

[4] Il est intéressant pour la légende du Cakravartin de retrouver en un pareil moment le « Gṛihapati », d'autant plus que la manifestation des ratnas n'est pas sans quelque analogie générale avec le détail du rituel.

2, 59), assis près du Sadas, que le prêtre frappe au visage d'une plaque de cuivre, image de l'arme céleste qui déchire la nue et prépare le triomphe du soleil. La victoire se manifeste aussitôt dans ces appels de l'adhvaryu : « Monte[1] à la région orientale ; que la Gâyatrî te protége et le Sâman rathantara et Stoma trivṛit; le printemps soit ta saison et le Brâhmane ta force... Monte au midi..... », et ainsi de suite pour toutes les régions du ciel. Un morceau de plomb (sîsa) avait été, au début, déposé sur le bord de la peau de tigre; du pied le prêtre le repousse et l'éloigne en disant : « Elle est tombée la tête de Namuci[2] ». Le démon de la nuit est définitivement abattu ; c'est maintenant au héros solaire de poser le pied (rayon; cf. ci-dessous au chap. II) sur la *peau* de la nuit : la plaque d'or jetée sous les pas, le disque d'or posé sur la tête du prince sont des signes assez reconnaissables du personnage qu'il représente.

L'officiant élève alors les deux bras du prince, comparés à Mitra et à Varuṇa, tout en célébrant le lever du jour[3] : « L'un et l'autre, les puissants, se sont levés avec Sûrya dans la splendeur de l'aurore;

[1] *Â roha.* Cf. *R. V.* I, 7, 3, IX, 107, 7, etc., où Indra et Soma « ârohayanti sûryaṁ divi ».

[2] Il semble presque qu'il y ait ici une intention de jouer sur le mot *sîsa*, « plomb », rapproché du prâkr. *sîsa* (skrt. çîrsha : le texte porte *çiras*), « tête ». Comp. le rôle du « sîsa », *Atharva V.* XII, 2 pass.

[3] La légère divergence qui sépare ici le Brâhmaṇa (*Çatap.* V, 4, 1, 15-16) et le *Sûtra* (*Kât.* XV, 5, 28-29) est pour nous absolument indifférente.

vous êtes montés sur votre char, ô Mitra, ô Varuṇa, et de là vous contemplez et Diti et Aditi». C'est ainsi, émergeant, pour ainsi dire, de la sombre enveloppe des ténèbres, ses premiers rayons (les bras; cf. au chap. II; comp. *R. V.* I, 95,2 : Savitṛi élève les bras avec puissance) s'élevant vers les hauteurs du ciel, que le roi-soleil reçoit l'onction qui lui est donnée tour à tour par son purohita, par son frère, par un ami appartenant à la caste militaire, et par un représentant des Vaiçyas. Indra, avec ses coursiers (et, comme lui, le soleil), puise dans le soma fortifiant des vapeurs matinales sa nourriture et sa force pour ses exploits journaliers. De tout le rôle des eaux, et plus encore de l'ensemble dramatique et de la marche des cérémonies, il me paraît ressortir clairement que des conceptions de cet ordre forment comme l'arrière-plan mythologique de cette consécration royale. Non content de la simple onction, le prince se frotte le corps entier de l'eau qui s'écoule : «Comme des vaisseaux rapides, elles (les eaux) coulent d'elles-mêmes de la montagne féconde (le nuage); elles ont roulé, les unes au midi, les autres au nord, se pressant vers le serpent des profondeurs[1]», allusion, semble-t-il, aux brouillards qui, à l'approche du soleil, s'enfoncent au nord et au midi, et paraissent s'abîmer à l'horizon. Ainsi préparé, le héros solaire peut entre-

[1] Le sens aussi bien que le parallélisme des termes me paraissent exiger cette résolution en deux mots de «udaktâḥ», malgré le scholiaste, auquel paraît se rallier le *Dict. de Saint-Pétersbourg*.

prendre son œuvre, l'œuvre des trois pas; et à trois reprises, le prêtre, faisant avancer le prince sur la peau de tigre, répète la formule : « Tu es le pas de Vishṇu », manifestant par ce trait final le sens véritable du rite tout entier. — Une offrande dans le feu Çâlâdvârya, avec invocation à Prajâpati; une autre, des restes, dans le feu Agnîdhrîya, avec invocation à Rudra, terminent cette partie de la cérémonie[1].

Il est naturel, une fois à ce point, que la suite ne puisse présenter à un degré égal le caractère de progression régulière qui nous a frappé jusqu'ici : elle se décompose, au contraire, en deux tableaux qui, sous des symboles divers, expriment une pensée unique : la victoire du héros solaire sur les ennemis qui font obstacle à sa puissance et à sa splendeur.

Le premier est la cérémonie du char (« rathena vijaya », dit justement la table de la Taittirîya Saṁhitâ). Un troupeau de cent vaches, ou plus, appartenant au frère du roi, est disposé au nord du feu Âhavanîya; le roi, quittant la peau de tigre, monte avec l'adhvaryu sur un char, que l'invocation identifie avec « la foudre d'Indra », qu'elle dit « attelé par

[1] Je ne veux pas insister sur une identification qui se place ici du roi et de son fils tour à tour représentés comme pères l'un de l'autre (Kât. XV, 6, 11), trait qui marque peut-être l'identité réelle, la perpétuité du héros solaire, malgré sa renaissance de chaque jour. Cf. *Vâj. Saṁh.* XXXII, 9, où le Gandharva (solaire) est appelé « pituḥ pitâ », et les mille et sept naissances de Rohita (le Soleil), *A. V.* XIII, 1, 37.

l'ordre de Mitra et de Varuṇa »; le char s'avance au milieu des vaches, et le roi touche l'une d'elles de l'extrémité de son arc, en prononçant ces mots : « Je les conquiers, je les prends » (Kât. XV, 6, 21). Quand le char est ensuite venu s'arrêter près du poteau Ântaḥpâtya, c'est à Indra que s'adresse la prière : « Puissions-nous, ô Indra, ô irrésistible vainqueur, ne point périr par l'impiété, séparés de toi; Dieu qui portes la foudre, monte sur ce char dont tu tiens les rênes et dirige les beaux coursiers. » Ici donc le roi représente Indra pénétrant sur son char, son arc et sa foudre à la main, parmi les vaches célestes prisonnières de l'Asura, les reconquérant et les ramenant en vainqueur. Et en effet, quand, après avoir fait les quatre offrandes, dites *Rathavimocanîya*, après être descendu du char, il l'a replacé sur son support, à la droite de la Çâlâ, il attache à la (seule) roue de droite deux disques d'or d'un poids de cent mânas, et en touchant un, il s'écrie : « Tel que tu es[1], tu es la vie, donne-moi la vie; tu es un compagnon [fidèle]; tu es l'éclat, donne-moi l'éclat! » « Ainsi, ajoute le Brâhmaṇa (V, 4, 3, 25), il acquiert la vie, l'éclat ». Nous savons le sens de ces joyaux attachés à la roue solaire (roue *unique*), et nous connaissons les vertus du *maṇi*. Le rituel, du reste, accumule les symboles : à côté des disques d'or, c'est une branche d'udumbara que le roi cache dans le sillon de la roue et à laquelle il s'adresse

[1] C'est-à-dire : si petit que tu sois.

ainsi : « Tu es la force, donne-moi la force ! » Ce nouvel emblème est en conformité parfaite avec ceux qui précèdent[1].

La seconde cérémonie se meut exactement sur le même terrain. Elle suit celle qui vient d'être analysée et se place au courant d'une offrande de payasyâ[2], avant le homa Svishṭakṛit consacré à Agni. On place un siége (âsandî) fait de branches de khadira (un des arbres du soma et du feu; Kuhn, p. 72, 195 et suiv.) à l'endroit même où se trouve la peau de tigre; par-dessus on étend un manteau, qui est « la matrice du kshatra » (cf. plus haut), et l'on fait asseoir le prince sur ce « siége bienfaisant, ce siége excellent, la matrice du kshatra ». Le prêtre alors, en lui touchant la poitrine, semble l'assimiler à Varuṇa, « qui s'établit dans toutes les demeures pour exercer l'universelle domination »; puis il remet en sa main les cinq dés, le Kali, etc., en disant : « Tu es le maître, que les cinq régions du ciel te soient soumises ». A ce moment, les adhvaryus frappent le roi par derrière avec des cannes de bois sacré (« yajñiyavṛikshadaṇḍa », Kât. XV, 7, 5). Celui-ci, après avoir exprimé un vœu, appelle par cinq fois le Brahman, qui à chaque appel répond que c'est le roi lui-même qui est le Brahman, lui déclare qu'il est Savitṛi, qu'il est Va-

[1] Cf. Kuhn, *op. cit.* et ci-dessus p 182. Comp. le rôle de la branche d'udumbara dans le *Punarabhisheka* de l'*Aita. Brâhmaṇa*, VIII, 17.

[2] Mélange de lait aigre et de lait chaud.

ruṇa, qu'il est Indra, qu'il est Rudra, et termine par ces épithètes : « Ô toi qui fais beaucoup, toi qui fais des œuvres excellentes, toi qui fais des œuvres sans nombre! » Le Purohita lui remet alors le sphya [1], qui est la « foudre d'Indra »; cet instrument passe tour à tour (chaque fois avec accompagnement de la formule : « Tu es la foudre d'Indra, par elle sois-moi soumis! ») du râjâ à son frère, au Sûta, au Sthapati (chef des villages, *Grâmeçvara*, schol. in Kât.), au Grâmaṇî, à son frère; ce dernier, assisté du Pratiprasthâtṛi, un des acolytes de l'adhvaryu, s'en sert pour délimiter, près du feu oriental, un *terrain de jeu* (dyûtabhûmi), puis dispose au-dessus une sorte de tente (maṇḍapa)[2]. Sur l'espace ainsi préparé, l'adhvaryu dépose de l'or qu'il arrose d'une quadruple offrande d'âjya, accompagnée de cette prière : « Puisse Agni le puissant, le protecteur des rites, goûter avec empressement notre offrande, Agni le puissant, le protecteur des rites! » Et, jetant les dés, il ajoute : « Consacrés par le [cri religieux de] Svâhâ, unissez-vous avec les rayons du soleil, pour être au milieu de vos frères ». Il donne enfin le signal du jeu en ces mots : « Jouez la vache! » c'est-à-dire la vache du frère du roi qui sert d'enjeu, et qui finalement est amenée et frappée par les adhvaryus. A cette cérémonie succède l'offrande du

[1] Instrument en bois, de la forme d'un poignard. Cf. M. Müller, *Zeitschr. der D. Morg. Ges.* IX, p. 79.

[2] La première opération est accompagnée de la récitation des nivids du Çukragraha; la seconde, des nivids du Manthigraha.

Svishṭakṛit, et avec le Mâhendragraha le rite rentre dans la marche normale de l'Agnishṭoma.

M. Schwartz[1] a déjà relevé, d'après des mythes grecs ou germaniques, le rôle du jeu de dés dans le symbolisme de l'orage; l'intime relation signalée par plusieurs passages védiques[2] entre les dés et les Apsaras, ces nymphes du nuage, prouve que ces conceptions sont antiques et ont été également familières à l'imagination indienne; ce sont elles sans doute qui ont inspiré le nom de « charbons célestes », donné aux dés par un vers du Ṛig, où rien d'ailleurs ne prépare cette image (X, 34, 9)[3]. Appliquées à la cérémonie que je viens d'esquisser, elles se vérifient par la lumière dont elles en éclairent tous les détails. Le héros nous apparaît trônant sur son siége et enveloppé de son manteau de nuages; il est à la fois le soleil et le dieu de l'orage, Savitṛi et Rudra; c'est le moment où il va répandre sur la terre tous les bienfaits de la fertilité; il va faire rouler, sur l'échiquier nuageux que sillonne et semble délimiter l'éclair, les dés de la foudre, instrument de la conquête atmosphérique : il joue cette

[1] *Sonne, Mond und Sterne*, p. 246 et suiv.

[2] Cf. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 429 et suiv. Cf. ces *Kalis* qui habitent «au-dessus de l'Océan (atmosphérique) avec la Vache et les «Gandharvas». *A. V.* X, 19, 13. *Ibid.* VII, 109, 6 : «Ugrampaçyâ râshṭrabhrito hy akshâḥ». — A cette cérémonie paraissent se rattacher les récits épiques sur les royaumes gagnés ou perdus *au jeu de dés.*

[3] Il n'est vraisemblablement point permis d'attribuer une autorité indépendante à la qualification analogue que leur applique le *Çatap. Bráhm.* (V, 44, 23).

partie dont les vaches célestes sont l'enjeu. Le dénoûment est en effet le même ici que dans les rites du char, et la vache du frère du roi a exactement le rôle qu'avait tout à l'heure son troupeau; dans les deux cas, elle reçoit des coups qui, comme ceux que les prêtres armés de bois *sacré* infligent au roi lui-même, marquent la succession des éclairs dans le ciel. L'or déposé sur le jeu et associé ainsi aux dés, eux-mêmes faits d'or[1]; leur communauté d'origine avec les rayons solaires[2], justifiée par d'antiques conceptions; les invocations dont le feu est particulièrement l'objet : tous les traits, enfin, fortifient également cette interprétation d'une scène d'apparence si énigmatique et si étrange[3].

En résumé, on le voit, tout ce symbolisme gravite, comme vers deux pôles, vers les noms de Vishṇu et d'Indra; il a sa dernière expression, d'une

[1] Mâdhava, in *Taitt. Saṁh.* I, 8, 16, éd. Calcutta, p. 168.

[2] Kuhn, *loc. cit.* p. 254, al.; ou tout au moins leur union (yatadhvaṁ); car l'interprétation des mots «sajâtânâṁ madhyameshṭhyâya» peut paraître douteuse, et peut-être faut-il comprendre (avec le schol. in *Vâj. S.* XXVII, 5) «sajâta» des «frères» mortels qui se pressent autour de l'offrande. (Cf. *A. V.* II, 6, 4.) Ailleurs, comme *A. V.* III, 8, 2, où «sajâtânâṁ madhyameshṭâh asâni» semble revenir à : «puissé-je être roi!» le sens se rapproche de celui que Mâdhava propose pour notre passage.

[3] Ainsi s'expliquent aussi la présence et le rôle de l'Akshâvâpa dans les Ratnahavîṁshi. — Toute cette analyse ayant pour but, non pas une description minutieuse des rites, mais la recherche de leur signification générale, j'ai négligé les divergences du yajus noir (*Taitt. Saṁh.* I, 8, 11 et suiv. et les passages correspondants du Brâhmaṇa), dont l'examen m'eût entraîné dans des longueurs sans profit pour les résultats d'ensemble.

part, dans le mythe des trois pas, de l'autre, dans la conquête des troupeaux célestes; mais, plus encore que ce lien idéal, les noms, comme celui d'Agni *Gṛihapati*, et surtout les emblèmes, disque d'or, char, roue aux ornements d'or, joyaux d'or, que nous avons rencontrés à chaque pas, rapprochent de ce cycle la légende de notre Çakravartin, confirment nos analyses et témoignent de la popularité ancienne des conceptions d'où ce type est issu, des éléments dont s'est constitué le récit. Que dire maintenant de la mise en scène dans laquelle ils sont groupés?

A côté de l'abhisheka, ou onction ordinaire, l'Aitareya Brâhmaṇa (VIII, 12 et suiv.) distingue le mahâbhisheka, ou grande onction; cette cérémonie, malgré certaines prescriptions d'apparence précise, ne doit pas sans doute être considérée comme une pratique réelle et authentique, et elle ne diffère au fond des rites ordinaires que par l'origine céleste et les effets merveilleux qui lui sont attribués. Le mahâbhisheka est proprement le sacre d'Indra comme roi des dieux; appliqué à un roi mortel, il lui assure tous les genres de victoire, la domination de tous les hommes, la suprématie sur tous les rois, et cela durant toute sa vie, « qui s'étend jusqu'à la limite [extrême], jusqu'au nombre le plus élevé (ântâd âparârdhât[1]) »; c'est, comme le dit fort bien le Kathâ-

[1] Dans les Purâṇas, *parârdha* signifie « la moitié de la vie de Brahmâ ». (Cf. *Petersb. Wörterbuch.*)

saritsâgara, « l'onction du Cakravartin[1] »; une cérémonie, enfin, toute légendaire. Aussi le Brâhmaṇa transmet-il religieusement une liste de souverains, plus ou moins mythiques, qui ont joui de ce précieux privilége. La formule dont il se sert, et qui revient à peu près uniforme pour chacun, est digne de remarque : « *Tel* prince reçut de *tel* prêtre l'aindra abhisheka, puis il parcourut en la conquérant la terre tout entière, jusqu'à ses limites, et offrit le sacrifice du cheval » (*Ait. Brâhm.* VIII, 21). Le sacre paraît, dans ces *dires* sacerdotaux, comme le premier terme d'une trilogie qui se continue par le digvijaya et l'açvamedha. Une corrélation analogue se manifeste dans l'épopée, au moins entre le râjasûya et la conquête universelle.

Quand Yudhishṭhira, émerveillé des avantages acquis à Hariçcandra par la célébration de ce sacrifice, s'enquiert près de son entourage s'il remplit lui-même les conditions nécessaires pour l'entreprendre, Kṛishṇa, appelé en hâte à Indraprastha, reconnaît à ce vœu un obstacle dans la puissance du cruel Jarâsandha, qui épouvante tous les rois et les emprisonne pour les sacrifier à Mahâdeva[2]. Cependant, la défaite et la mort de cet ennemi apparaissent seulement comme le début d'une conquête générale du monde, dont le labeur est réparti entre les quatre frères de Yudhishṭhira; car, ainsi que celui-ci le dit à Kṛishṇa : « Il ne suffit pas de souhaiter la consécra-

[1] *Kathâsaritsâgara,* CX, 89 : « cakravartyabhishecana ».

[2] *Mahâbhârata,* II, 524 et suiv. 565 et suiv.

tion royale...... Le roi seul obtient le râjasûya, qui embrasse tout [dans son domaine], qui est honoré en tous lieux, qui est le souverain de tous les êtres» (*Mahâbhâr.* II, 559). La même notion se retrouve dans des vers relatifs à Hariçcandra (II, 489 et suiv.), qui, «monté sur un char victorieux, tout orné d'or, conquit par la majesté (ou l'éclat, «çastrapratâpena») de ses armes les sept continents. Quand il eut achevé de conquérir la terre entière avec ses montagnes, ses bois et ses forêts, il offrit le grand sacrifice du râjasûya.» La conquête universelle, qui, dans le Brâhmaṇa, était l'effet du sacrifice, en est ici la condition préliminaire[1]. Du rapprochement il résulte au moins que la consécration des héros épiques correspond au grand abhisheka du Brâhmaṇa, et l'on pourrait appliquer à Yudhishṭhira ce que le Râmâyaṇa dit de Râma, que les prêtres «l'oignirent avec une eau pure et parfumée, comme les dieux firent à Vâsava (Indra) aux mille yeux[2].» Et, en effet, on ne saurait méconnaître que cette conception de la conquête universelle sort de la réalité, du possible, qu'elle doit avoir ses racines dans quelque notion théorique ou légendaire.

A plusieurs reprises, durant les rites de l'abhisheka, le roi est mis en possession de toutes les régions célestes (diçaḥ), et Mâdhavâcârya[3] est ainsi fondé à comprendre sous le nom de digvijaya les

[1] Lassen, *Ind. Alterthumsk.* I, 655 n.

[2] *Râm.* éd. Gorresio, VI, 112, 14.

[3] In *Taitt. Saṃh.* I, 8, 16, éd. Calcutta, p. 163.

cérémonies du sacre où le Kshattriya paraît sur le char ; nous avons vu que cette conquête représente la victoire d'Indra sur l'Asura et du soleil sur les ténèbres; car ici, le dieu atmosphérique et le dieu solaire sont associés par la nature même des choses. Les plus anciens hymnes nous les montrent luttant ensemble[1], montés sur le même coursier (*Ṛig V.* I, 155, 1); tous deux (IV, 169) ils sont des « vainqueurs » et « ne sont jamais vaincus »; parfois même c'est au héros solaire qu'est directement attribué cet exploit (*Ṛig V.* I, 156, 4-5). Le terme de *vijaya* arrive de la sorte à marquer spécialement le triomphe de la lumière sur les ténèbres et la nuit[2]; ainsi voyons-nous Prajâpati, dans son rôle solaire, représenté comme *conquérant* les mondes[3]; ailleurs, le soleil est le « conquérant du ciel » (svarjit, *Atharva V.* XIII, 2, 30), et plus bas nous rencontrerons le vijaya de la tête de Purusha, c'est-à-dire du soleil[4] (*Ath. V.* X, 2, 6). Le Taittirîya Brâhmaṇa (I, 7, 4, 4) a donc tout à fait raison quand il dit du roi consacré: *Vishṇur eva bhûtvemâm̃l lokân abhijayati*, « c'est seulement en sa qualité de Vishṇu, qu'il conquiert les mondes. » Cette notion avait si bien survécu dans la légende, que le Bhâgavata Purâṇa donne encore le nom de conquête, *vijaya* (par ex. VIII,

[1] Cf. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 94 et suiv.

[2] Cf. *Vâjas. Saṁh.* XXIII, 17; *Çatap. Brâhm.* XIII, 2, 7, 13 et suiv. Voy. encore *Çatap. Br.* V, 2, 4, 3 et suiv.

[3] *Çatap. Brâhm.* V, 2, 4, 1.

[4] « Qui donne à toutes les créatures le mouvement et la vie. »

21, 8), malgré sa forme toute pacifique, à la dépossession de l'asura Bali par Vishṇu-nain (cf. le *lokânâm vijaya* de Vishṇu, d'après *Bhâgav. Pur.* III, 9, 39). Le digvijaya n'est au fond qu'une autre forme du mythe des trois pas; si, à ce titre, il avait sa place toute marquée à côté des rites de la consécration royale, il est clair qu'il devait les suivre comme dans la légende du mahâbhisheka d'Indra, et dans celle du Cakravartin, mais non pas les précéder, ainsi que l'épopée le représente[1]. Plus il est certain que le Brâhmaṇa nous a, en ce qui concerne le râjasûya et le digvijaya, conservé l'ordre de succession naturel et nécessaire, plus il convient de remarquer le lien que, d'autre part, il signale entre le sacrifice du cheval et la conquête universelle.

Dans l'açvamedha, l'immolation du cheval est, d'après les prescriptions du rituel et les récits épiques, soumise à une condition essentielle: le cheval destiné au sacrifice, laissé pendant une année entière libre d'errer à son gré, doit avoir été partout efficacement protégé, par les guerriers commis à sa

[1] Je remarque à ce propos que, dans les passages en question du Mahâbhârata, le *digvijayaparvan* se trahit comme une addition secondaire; il est assez mal rattaché à l'ensemble du récit, où il se trouve d'ailleurs représenté par une double version (adhy. 24 et adhy. suivants); mais surtout il est à observer que le *râjasûyikaparvan* (v. 1204 et suiv.) reprend les choses exactement au point où les laissait le vers 522, et en des termes si semblables, que leur présence à titre égal dans les deux cas n'est point admissible; d'où il est permis de conclure à un état du texte où la narration passait directement du vers 522 au vers 1204, laissant ainsi de côté, entre autres épisodes, tout ce qui est relatif au *digvijaya*.

garde, contre toute agression ennemie; il doit avoir recueilli partout les hommages et les respects. L'açvamedha devient ainsi la consécration et le signe de la souveraineté universelle; il est précédé d'un véritable digvijaya[1], et même, à en juger par la formule de l'Aitareya, du type de vijaya le plus ancien et, si j'ose le dire, le plus authentique. Que cette pratique, au moins sous sa forme théorique et complète, n'ait jamais été une réalité, c'est ce que montrent, et les impossibilités dont elle abonde, et les légendes qui s'y rattachent. Dans l'açvamedha de Yudhishṭhira[2], Arjuna est seul chargé de protéger le cheval[3] dans ses pérégrinations aventureuses; et ce trait de l'unité du défenseur, en dépit ou plutôt à cause de son invraisemblance, doit être regardé comme ancien[4]; le cheval, malgré la liberté qui lui est laissée, n'en fait pas moins exactement le tour de la terre (vers 2088, 2435), pour revenir précisément à son point de départ, dans le délai d'une

[1] Kâtyâyana (*Çrautas.* XX, 4, 27) donne directement ce nom à l'*Açvânusâraṇa*, quand il prescrit de « donner, parmi les dépouilles du *Digvijaya* (digvijayamadhyât), celles qui viennent de l'est au hotṛi, » etc.

[2] *Mahâbhâr.* XIV, 1871 et suiv.

[3] L'Arjuna épique est certainement un descendant du vieil Indra. Weber, *Ind. Stud.* I, 415. Kuhn, *Herabk. des Feuers*, p. 61. Cf. encore *Vâj. Samh.* X, 21, où Arjuna est expliqué par le Brâhmaṇa comme = Indra. De même, les hymnes védiques représentent le plus souvent Indra triomphant *seul* des ennemis de la lumière. Voy. plusieurs citations ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 153 et suiv.

[4] Cf. Lassen, *Ind. Alterthumsk.* II, 982. Le nombre de 400 gardiens fixé par le rituel (Kât. *Çrautas* XX, 2, 11) ne rend pas du reste les choses beaucoup plus admissibles.

année. Évidemment, le poëte, sous forme de comparaison, indique sa vraie nature, quand il raconte que «la poussière soulevée par le cheval resplendissait comme si l'on se fût trouvé en face d'Uccaiḥçravas» (v. 2591). Je considère donc qu'ici encore, ici surtout, nous sommes en présence d'une victoire toute mythologique, transportée dans le culte, ou par une pure fiction, ou mieux par un symbolisme fort ancien; que la course, enfin, du cheval du sacrifice n'est autre qu'une image de la révolution du coursier solaire dans le ciel. (Cf. *A. V.* XIII, 2, 5.)

Suivant M. Roth[1], il est vrai, le sacrifice du cheval ne serait pas une simple allégorie : il aurait été parfaitement habituel dès l'époque la plus reculée. Mais ce qui est vrai de l'immolation du cheval peut fort bien ne l'être pas de toutes les cérémonies accumulées autour d'elle par un rituel inventif et compliqué; et si des hymnes comme Ṛig Veda. (I, 162) forcent à considérer le sacrifice du cheval comme très-réel, il n'en est pas de même de ses formes développées jusqu'à l'impossibilité et à l'extravagance[2]; on peut affirmer au contraire que, entendu de la sorte, l'açvamedha a été dans la légende avant d'être dans le rituel. C'est ce dont témoigne, par exemple, l'histoire de Sâgara[3]. Ses soixante

[1] *Petersb. Wörterbuch*, s. v. *Açvamedha*.

[2] Cf. les textes du Çatapatha Brâhmaṇa (ainsi que du Taittirîya) et du scholiaste, cités par M. Weber, *Ind. Stud.* X, p. 107 et note.

[3] *Mahâbhâr.* III, 8859 et suiv. al. Ce nom paraît désigner l'Océan *nuageux*, comme distillant le venin («gara», cf. le Kâlakûṭa du barattement) de l'éclair.

mille fils ne peuvent empêcher le coursier de disparaître dans l'Océan; ils ne le retrouvent dans le Naraka, à côté de Kapila « le magnanime, une masse resplendissante sans pareille, brillant d'un éclat aussi vif que le feu avec ses flammes » (v. 8877 et suiv.), que pour être réduits en cendres par un seul regard du Ṛishi. Il faut qu'Aṁçumat le ramène à son aïeul, obtenant à la fois la résurrection des Sâgaras et l'achèvement du sacrifice. Ici le cheval, ainsi qu'on l'a remarqué [1], est clairement le cheval solaire, qui disparaît dans l'Océan pour être rendu par Aṁçumat, c'est-à-dire le soleil lui-même. Si ce cadre de l'açvamedha n'appartient pas à la forme la plus ancienne et, pour ainsi dire, à la création spontanée de la légende, il suppose à coup sûr un souvenir présent du symbolisme propre de ces cérémonies. La même signification paraît dans tous les récits d'açvamedhas qui portent un cachet d'authenticité relative. C'est ainsi que, pour accomplir leur sacrifice, les Pâṇḍavas ont besoin d'abord de retrouver le trésor enfoui par Marutta. D'après sa légende (*Mahâbhâr.* XIV, 65 et suiv.), ce personnage, fils de Karaṁdhama, n'est autre qu'un de ces types des Asuras qui font échec à la puissance d'Indra et des dieux (Bali, etc.), confisquant la lumière et ses trésors (l'or enlevé au Meru et à Kuvera): c'est le soleil lui-même que les Pâṇḍavas doivent arracher à la nuit, avant de le mettre en mouvement, sous les

[1] De Gubernatis, *Zoolog. Myth.* I, 331 et suiv.

traits nouveaux du cheval, à travers les régions célestes.

Les textes purement religieux suffiraient du reste à éclaircir pleinement ce point. Lorsque, dans les grandes cérémonies qui précèdent la mise en liberté du cheval, l'adhvaryu, sur l'invitation du brahman, l'attache avec la bride (raçanâ) consacrée, il le célèbre en ces termes mystiques : « Tu donnes le nom [à toutes choses], tu es le monde, tu es le conducteur, tu es le soutien [de l'univers] » (*Vâj. S.* XXII, 3). « C'est pourquoi, remarque le Brâhmaṇa (*Çatapatha Brâhm.* XIII, 1, 2, 3), celui qui offre l'açvamedha conquiert toutes les régions..... conquiert l'univers...... » Conduit dans des eaux non courantes (Kât. *Çr.* s. XX, 1, 37, et suiv.), le cheval est aspergé et consacré à Prajâpati et autres dieux. C'est alors que l'adhvaryu ordonne à un Âyogava[1] (ou à un Puṁçcalû, *mœchus*) de tuer un chien « à quatre yeux ». L'ordre s'exécute au moyen d'un pilon de bois de sidraka, tandis que le roi s'écrie : « Celui qui veut frapper le cheval, Varuṇa le tue. » Le chien assommé est enfin plongé dans l'eau, au-dessous du cheval, enveloppé dans une natte de jonc (vetasa). Ce chien à quatre yeux[2] n'est qu'un représentant des sombres chiens de Yama (« caturakshau Sârameyau », *Ṛig. V.* X, 14, 10-12), et le cérémonial n'a de sens que comme une image drama-

[1] Sur ce nom, cf. Weber, *Ind. Stud.* I, 210.

[2] L'explication du scholiaste, in Kât. *Çr.* s. XX, 1, 38, est évidemment toute secondaire.

tisée de la victoire du cheval solaire, sortant au matin des eaux de l'espace et s'élevant au-dessus des ténèbres. Aussi le prêtre, au moment de lui donner la liberté, appelle-t-il le cheval « le Jeune », aussi lui commande-t-il de « suivre la voie des Âdityas » (*Vâj. Sam̃h.* XXII, 19); ses gardiens sont les lokapâlas eux-mêmes, comme le marquent les paroles adressées aux guerriers qui l'accompagnent. « Ô Devas, gardiens des régions célestes, conservez aux dieux le cheval consacré pour le sacrifice ! » (*Vâj. S.* XXII, 19). Sur ce rapprochement est fondée sans doute la quadruple division de ces suivants, telle que l'enseigne le Brâhmaṇa (*Çat. Br.* XIII, 4, 2, 5); et c'est encore le même symbolisme qui s'exprime dans les prescriptions (Kât. *Çr.* s. XX, 2, 12-13; cf. 3, 20) qui interdisent au cheval, pendant la durée de sa course, et de se baigner et de s'approcher d'une cavale. Ces conceptions sont du reste fort anciennes, et plusieurs de ces traits se retrouvent dans un des hymnes du Ṛig, employés pour l'açvamedha (*Ṛig V.* I, 163), où, ainsi que le remarque M. Roth[1], « le soleil est célébré sous la forme d'un coursier qui parcourt le ciel, conduit par les dieux. »

« Lorsque, s'écrie le poëte, dès ta naissance, tu hennis en sortant de l'Océan ou des vapeurs, tu avais les ailes du faucon, les griffes du lion; ta naissance illustre veut des louanges, ô coursier! 1. — Donné par Yama, c'est Trita qui l'a attelé; Indra, le premier, l'a monté; le Gandharva a pris sa bride; du

[1] *Erläuter. zum Nirukta*, p. 41.

soleil, ô Vasus, vous avez fait le cheval. 2. — Voici [les eaux] qui dégouttent de ton corps[1], ô cheval; voici où tu poses ton sabot fécond; voici que j'ai vu tes rênes brillantes qui nous protégent, [fidèles] gardiennes de l'ordre sacré[2]. 5. — De loin, je te reconnaissais, en esprit, volant comme un oiseau au bas du ciel; j'ai vu ta tête ailée soufflant par les chemins faciles et sans poussière. 6. — Voici que j'ai vu ta forme la plus haute, empressée de conquérir le breuvage fortifiant sur la terre; quand l'homme est parvenu à jouir de toi, alors tu as avidement dévoré les plantes (c'est-à-dire le soma). 7. — Le char te suit, ô coursier, le héros, les vaches, l'amour des jeunes filles; les hommes ont recherché ton amitié, les dieux n'ont pu égaler ta force. 8. — Il a des cornes d'or; ses pieds sont d'airain; prompt comme la pensée, Indra a été devancé par lui; et les dieux se sont pressés à l'offrande de celui qui, le premier, a monté le cheval. 9. — Les coursiers aux pieds rapides, à la taille fine, les victorieux coursiers des dieux se rassemblent en troupes, comme les cygnes, en atteignant la voie divine[3]. 10. — Ton corps vole, ô cheval; ta pensée est rapide comme

[1] Ce trait rappelle des analogies relevées plus haut à propos de l'Açvaratna, et confirme, avec le trait qui suit, l'opinion exprimée sur la fusion, dans les mythes du cheval, d'un double aspect, d'un double élément naturaliste. Voy. encore ci-dessous.

[2] Les rênes, c'est-à-dire les rayons; cf. *raçmi*, corde et rayon, double sens sur lequel repose l'emploi cosmologique du mot, par ex. *Ṛig V.* X, 129, 5.

[3] C'est-à-dire que les Devas s'empressent à la suite du soleil, qui, en ramenant le jour, leur rend l'existence.

le vent; les cornes se dressent dans tous les sens; elles pénètrent dans les forêts en jetant des flammes[1]. 11. — .....» La suite nous ramènera à divers détails de cette description; il suffit pour le moment d'y constater et la course du cheval solaire à travers l'espace, et son union intime avec Indra «qui le monte», ces deux éléments principaux du symbolisme plus récent de la conquête universelle. Est-ce à dire qu'il faille, avec M. de Gubernatis[2], considérer l'açvamedha comme «une cérémonie originairement céleste»? Rien ne le prouve, et il faut constamment distinguer entre le sacrifice lui-même et le mysticisme qui s'est très-anciennement exercé sur lui, et qui a pu aussi déterminer ses déve-

[1] Les rayons solaires se répandent au milieu des nuages et des vapeurs. Cf. le «taureau aux mille *cornes* qui sort de l'Océan». *Ath. V.* IV, 5, 1. Voy. aussi XIX, 36, 5, etc.

[2] *Loc. cit.* p. 232. — La pensée de l'auteur paraît en effet être celle-ci : qu'il a existé un *mythe* du sacrifice du cheval, comme expression de l'histoire du cheval solaire, antérieur à la pratique réelle de l'immolation du cheval, ou du moins indépendant d'elle; et qu'enfin des conceptions comme celles du vers *Vâj. Sam̃h.* XXIII, 15, 17, se placeraient à la base, à l'origine même de tout le rite. C'est l'ordre inverse qui, aussi bien pour le cas présent que pour le Purushamedha (Weber, *Zeitschr. der Deutsch. Morg. Ges.* XVIII, 273), me semble le vrai. Ce qui ne veut pas dire qu'il faille attribuer uniquement à une cause toute artificielle, comme l'inintelligence d'une locution vieillie (Roth, *Erläuter. z. Nir.* p. 142), cette idée, très-ancienne dans la spéculation brâhmanique, qui voit dans la création un sacrifice dont le démiurge est à la fois la victime et le prêtre. Cette conception se rattache au double rôle d'Agni, le feu du sacrifice, et, par suite, le créateur, et se relie aisément à des notions de même origine sur la puissance créatrice des austérités prêtées à l'agent cosmogonique.

loppements postérieurs. Il est certain, par exemple, que des légendes tout à fait indépendantes de toute idée de sacrifice s'étaient de bonne heure formées autour du cheval solaire, et préparaient son rôle dans la poésie épique.

A plusieurs reprises, il est question, dans le Ṛig, d'un cheval donné par les Açvins à Pedu : « Ô Açvins, vous avez donné à Pedu un cheval rapide, vigoureux, qui fournit mille trésors, invincible, tueur de serpents, glorieux, sauveur » (I, 117, 9). La légende ne dépasse point la simple mention de ce présent merveilleux ; le coursier, toutefois, reçoit un certain nombre d'épithètes caractéristiques. Il est blanc (« çveta », I, 116, 6 ; X, 39, 10 al.), mérite les invocations (« havya », I, 116, 6 ; X, 39, 10 ; « carkṛitya », *ibid.* et I, 119, 10) ; il est bon, noble (« arya », I, 116, 6), rapide (« âçu », I, 116, 6 ; VII, 71, 5), procure mille choses précieuses (« sahasrasâ », I, 117, 9 ; 118, 9) et donne beaucoup de biens (« puruvâra », I, 119, 10), triomphe de l'ennemi (« aryo abhibhûti », I, 118, 9) et est invincible (« apratîta », I, 117, 9 ; « pritanâsu dushṭara », I, 119, 10) ; il est glorieux ou lumineux (« çravasya », I, 117, 9), sauveur (« tarutra », I, 117, 9 ; cf. I, 119, 10) ; poussé par Indra (I, 118, 9), hennissant (« johûtra », I, 118, 9), terrible (« ugra », I, 118, 9) ; doué de membres puissants (« vilvaṅga », *ibid.*), il emporte rapidement son ami, c'est-à-dire Indra (« drâvayatsakha », X, 39, 10), et triomphe par ses flèches (« çaryair abhibhû », I, 119, 10) ; comme Indra, il est le

vainqueur des tribus des Asuras («carshaṇîsâh», I, 119, 10), «puissant par quatre-vingt-dix-neuf [courages ou] exploits»; il est le meurtrier d'Ahi ou du serpent («ahihan», I, 117, 9; 118, 9; cf. IX, 88, 4). Cette dernière fonction paraît même avoir été une des mieux établies dans la croyance populaire, si l'on tient compte des développements qu'elle reçoit dans ces vers de l'Atharvan (X, 4, 5 et suiv.) : «Le [coursier] de Pedu tue le serpent d'un bleu sombre[1], le blanc, le noir; le [coursier] de Pedu a fendu la tête de la ratharvî, de la couleuvre. — Coursier de Pedu, avance le premier, nous te suivons; éloigne les serpents du chemin où nous marchons. Voici où est né le [cheval] de Pedu, voici son chemin, voici les traces du coursier puissant, tueur de monstres.» Ces traits, même isolés, suffiraient à faire reconnaître le cheval solaire[2]; cette signification est démontrée d'ailleurs par leur analogie tant avec l'hymne cité tout à l'heure qu'avec les peintures de Dadhikrâ ou Dadhyañc, autre représentant védique d'un symbolisme du même ordre[3] : «De vous[4], dit un hymne (*Ṛig V.* IV, 38; cf. 39, 40; VII, 44), vien-

[1] *Kasarṇîla*, que je traduis par hypothèse comme *krishṇanîla.*

[2] Cf. *Ṛig V.* X, 80, 1 : «Agni nous donne le coursier vainqueur, Agni nous donne le héros glorieux qui règle les rites......» *Ṛig V.* I, 30, 16 : Indra donne à ses adorateurs un «char d'or», qui n'a pas d'autre sens.

[3] Sous bénéfice, bien entendu, des remarques et des restrictions énoncées tout à l'heure.

[4] Le Ciel et la Terre, suivant Sâyaṇa, plus probablement Mitra et Varuṇa. Cf. I, 39, 2.

nent les dons[1] que jadis Trasadasyu a répandus sur les Pûrus; vous avez accordé le donneur de champs, le donneur de récoltes, le tueur, le destructeur terrible des Dasyus. Vous avez donné Dadhikrâ, le coursier aux bienfaits sans nombre, l'ami de tous les hommes, ce prompt vautour tacheté, rapide, digne de louanges comme un héros vainqueur de l'ennemi. En le voyant accourir d'un pas rapide, tout homme est ivre de joie, quand il presse sa marche, ainsi qu'un guerrier qui vole au combat, hâtant son char, fondant comme le vent..... » Dans les deux cas, il s'agit surtout de victoires sur les démons des ténèbres (IV, 38, 7, 9; « jishṇur açvaḥ », 39, 6); comme le cheval de Pedu, Dadhikrâ est supplié de préparer le chemin des hommes (VII, 44, 5) : « Que Dadhikrâ éclaire notre chemin, pour que nous trouvions le chemin du sacrifice. »

Entré de la sorte dans le courant légendaire, le rôle du cheval devait inévitablement subir, par la suite, plus d'une modification et plus d'un déguisement : la conquête universelle rattachée au sacrifice du cheval n'est qu'une de ces évolutions qui fixa sous une apparence dogmatique les libres jeux de l'imagination et du conte.

Au reste, ce symbolisme ne demeura point circonscrit dans une seule des cérémonies de l'açvamedha; il devait au contraire commencer de bonne heure à en pénétrer l'ensemble et à en déterminer

[1] *Dâtrâ'*. Cf. M. Müller, *Ṛig V.* translat. I, p. 229.

plusieurs détails. Ainsi, dans l'hymne même du Ṛig (I, 162) qui représente l'immolation du cheval avec le plus évident réalisme, trouvons-nous que le coursier est « né des dieux » (devajâta, v. 1), absolument comme Sûrya (X, 37, 1), et que « il s'est avancé dans les régions des dieux »(v. 7[1]). A plus forte raison, est-il aisé de reconnaître dans le rituel développé bien des traits de même origine.

Au second jour de sutyâ (l'açvamedha en compte trois), au moment où l'on attelle le cheval, l'adhvaryu récite ce vers : « Ils attellent le coursier[2] rouge, brillant, qui vient vers les hommes assemblés; voici les rayons qui rayonnent au ciel » (*Vâj. Saṁh.* XXIII, 5); monté avec le prêtre sur le char, le roi le conduit à des eaux voisines, et, y faisant avancer les chevaux : « Vâta, dit-il, a atteint les eaux, le propre corps d'Indra[3]; par ce chemin, ô chantre, fais revenir notre coursier » (XXIII, 7).

[1] J'observerai en passant que ce vers (162, 7) est ici hors de place (cf. la remarque générale de M. Roth, *Erläuter. z. Nir.* p. 19), et qu'il ne saurait être séparé des vers 12 et 13 de l'hymne suivant, avec lesquels il offre un parallélisme frappant d'idée et d'expression. Ils forment ensemble un de ces systèmes de trois vers qui ont, ainsi que d'autres constructions strophiques, laissé dans les hymnes tant de traces (cf., pour ne citer qu'un exemple, l'hymne VIII, 16. Voy. à ce sujet, Benfey, *Uebers. d. R. V.* notes 27, 60, 89, etc.) et dont la restitution prudente fournira certainement un jour à l'interprétation d'utiles secours. C'est ainsi que, dans le même hymne, il faut rapprocher encore le vers 12 des vers 5, 6, le vers 14 des vers 8, 9.

[2] Ou « le char ». Cf. les observations de M. Whitney, *Orient. and ling. studies*, p. 137 et suiv. sur ce vers.

[3] Cf. *Bhâg. Pur.* III, 12, 33, où les ténèbres sont appelées le « corps de Prajâpati ».

Il s'agit toujours, on le voit, du cheval solaire, qui reparaît quand les eaux prisonnières ont été atteintes et délivrées par le dieu. Les trois principales femmes du roi invoquent le cheval immolé, comme « le chef des dieux entre tous les dieux, le premier objet des désirs entre tous les désirs, le maître des trésors entre tous les trésors » (« nidhînâm̃ nidhipatim̃ », *Vâj. Sam̃h.* XXIII, 19). C'est alors que se placent ces rites répugnants qui accouplent la Mahishî (première femme du roi) avec le cheval mort (Kât. *Çr.* s. XX, 6, 14 et suiv.)[1]. Cette cérémonie même ne peut avoir son origine que dans le rôle solaire du cheval (cf. le Savitṛi védique)[2], pris comme expression de Prajâpati[3]; aussi, en relevant la reine, les prêtres doivent-ils prononcer ce vers du Ṛig : « J'ai chanté Dadhikrâvan, le coursier vigoureux et vainqueur; qu'il rende nos bouches

[1] A cette cérémonie paraît se rattacher l'efficacité spéciale de l'açvamedha pour assurer la descendance. Tel est le rôle de ce sacrifice au début du Râmâyaṇa, où l'expression de *patatrin* appliquée au cheval (éd. Schlegel, 13, 36) semble encore un écho lointain de sa primitive signification.

[2] Voy. sur ce point les très-justes remarques de M. Weber, *Omina und Portenta,* 392-3. Des expressions comme celle, citée plus haut, de « vṛishṇo açvasya retaḥ » ont pu d'ailleurs y avoir une action directe.

[3] Telle est l'intention cachée sous des jeux étymologiques dans le passage de la *Bṛihadâraṇyaka upanishad* (I, 2, 7): « Que ceci qui est mien devienne susceptible d'être sacrifié; que par là j'entre en possession d'un corps; alors ce qui s'enfla (se matérialisa, *açvayat*) devint cheval (*açva*); c'est pour cela qu'il peut être offert en sacrifice.... » Comp. la *Taittirîya Sam̃hitâ* (V, 3, 12, 1), qui fait « gonfler » l'*œil* de Prajâpati.

parfumées, qu'il prolonge nos vies» (*Vâj. S.* XXIII, 32); et un mysticisme tout analogue se manifeste encore dans les vers dont s'accompagne l'adhvaryu en dépeçant les membres de l'animal : «Qui te découpe? Qui te dépèce? Qui dissèque tes membres? Quel sage est ton sacrificateur? — Que régulièrement les saisons divisent tes membres comme des sacrificateurs, que par la force de l'année elles te dépècent. — Les demi-mois sont tes articulations; que les mois les dissèquent en t'immolant; que les Maruts coupent les nuits et les jours comme des membres détachés de ton corps...» (*Vâj. S.* XXIII, 39 et suiv.). Ce rapprochement du cheval et de l'année revient à plusieurs reprises dans les spéculations du Brâhmaṇa (*Bṛih. Âraṇ. upan.* au commencement; *Çat. Brâhm.* XIII, 2, 5, 1), où l'on pourrait relever une foule de détails concordant avec les observations qui précèdent, comme ce texte, par exemple (XIII, 2, 3, 1), qui déclare que l'homme ne connaît pas *directement, clairement* (añjasâ), le monde céleste, tandis que le cheval le connaît directement, et qui nous montre les dieux s'attachant à la queue du cheval pour s'élever dans les régions supérieures (svargasyaiva lokasya samashṭyai)[1].

Il serait plus aisé que profitable de multiplier les traits de ce genre. C'en est assez pour faire reconnaître, dans l'ensemble des cérémonies et des mythes qui se rattachent à la souveraineté universelle, un

[1] Cf. plus haut (*Ṛig V.* I, 163) la description de l'arrivée des dieux, *suivant* le coursier solaire.

cycle dont les éléments sont reliés par l'unité de la conception fondamentale; l'examen a montré combien était fondée, au moins dans l'idée, la formule, évidemment ancienne, du Brâhmaṇa qui condense et rapproche suivant un ordre précis des cérémonies isolées par la pratique et la légende postérieures[1]. Nous en retrouvons la progression naturelle et nécessaire dans la carrière du dieu, sacré au matin dans les vapeurs que sanctifie en quelque sorte le sacrifice, montant à l'horizon dans sa splendeur et sa force, conquérant ainsi son domaine céleste et y manifestant, par la révolution régulière et bienfaisante de son coursier, son universelle suprématie. Que d'ailleurs la notion du digvijaya ait été plus ou moins diversifiée, étendue, déplacée de son rang naturel, cela importe aussi peu que de la voir, dans des poëmes plus modernes, tout à fait isolée de l'idée religieuse[2]. On a assez vu, par la comparaison des récits épiques et des récits védiques, que le symbolisme manifeste dans toutes ces cérémonies n'est pas l'œuvre arbitraire de la réflexion froide et calculée. Les rites, ici, autant ou plus qu'en aucun cas, sont des mythes en action, plus ou moins recouverts par une végétation parasite d'artificielles combinaisons, plus ou moins mêlés de

[1] Rien là ne porte atteinte à l'autorité relative revendiquée pour cette formule et ces gâthâs de l'Aitareya Brâhmaṇa. — Weber, *Ind. Liter.* p. 123 et suiv.

[2] Par exemple le Vijaya de Dilîpa, au IVe chant du *Raghuvaṃça.*

cérémonies étrangères à la donnée essentielle. Ainsi avons-nous été autorisé à comparer les pratiques et les légendes, à les rattacher les unes aux autres, à les éclairer les unes par les autres.

A côté de ses prescriptions, l'Aitareya Brâhmaṇa a consigné dans le mahâbhisheka d'Indra un récit qui, par plusieurs traits, peut se comparer directement avec la légende de notre Cakravartin. Le dieu y reçoit les titres de « gardien du sacrifice, gardien de la prière, gardien de l'ordre sacré » (dharmaṇo goptâ), dont le dernier répond exactement à la fonction de dharmarâja, qui appartient au Roi de la roue, en vertu de laquelle il fait tourner le cakra; et cet exemple prouve, pour le remarquer en passant, que, même à un titre dont une constante application au Buddha semblerait d'abord démontrer le caractère exclusivement buddhique, il peut être permis de rechercher des attaches anciennes et lointaines. Le récit conclut ainsi : « Indra devint un Parameshṭhin comme Prajâpati; ayant reçu cette grande onction, Indra conquit suivant toutes les formes de la conquête; il s'empara de tous les mondes; il conquit la suprématie..., il devint dans ce monde l'Être existant, régnant par soi-même, et, dans l'autre, le monde céleste; il obtint la satisfaction de tous ses désirs[1], et devint immortel » (VIII, 14). Ici encore, la « conquête » suit la consécration, et, comme pour le Cakravartin, cet avénement entraîne le privilége

[1] Kât. *Çr.* s. XX, 1, 1 : « Râjayajño 'çvamedhaḥ sarvakâmasya ».

de l'immortalité [1]. En somme, cette description est pourtant secondaire, et, loin d'être la source, ne peut être considérée que comme une application, une sorte d'apothéose des cérémonies et des chants prescrits par le rituel.

Leur analyse nous a fait passer en revue une série d'*emblèmes* qui, ou identiques ou du moins reconnaissables, paraissent avec un rôle important dans la légende du Cakravartin. Dans l'*action*, les analogies ne sont pas moindres : si l'on rapproche et combine ce triple élément : *abhisheka, vijaya, açvânusârana*, on possède la clef de toute l'histoire de ce roi « consacré »[2] (mûrdhâbhishiktaḥ, *Lal. Vist.* p. 15, l. 13, etc.), qui, monté sur le « cheval » ou suivant la roue, parcourt en « conquérant » (vijitavân, nirjitya, *Lal. Vist.* p. 15, l. 8; p. 19, l. 22) toutes les régions, et « conquiert », mais « non par la force ni par les armes » (adaṇdenâçastrena nirjitya, *Lal. Vist.* p. 19, l. 22), la terre tout entière. Pour ce qui est enfin du *personnage*, tout le cérémonial se rattache à deux noms, Indra et le Soleil. Que Vishṇu ait pu, surtout sous des influences populaires, recueillir ce double héritage, ses origines propres et son importance croissante l'y destinaient également. Cette sorte de fusion ainsi constatée permet d'aller rechercher jusque dans les hymnes certaines phrases

[1] C'est-à-dire, suivant Sâyaṇa, d'une « longue vie ». Haug, II, p. 519 note.

[2] Kât. *Çr.* s. XX, 1, 1, schol. : « Râjaçabo abhishekavati kshatriye varttata ityuktaṁ pradeçântare ».

mythologiques, d'où est sortie plus ou moins indirectement toute notre légende, qu'elles contiennent en germe. « Quand, dit un poëte, tu as apporté au ciel le soleil, cette lumière éclatante, tous les êtres, ô Indra, t'ont fait soumission! » (*Ṛig V.* XIII, 12, 30); il suffirait de remplacer *sûryaṁ* par son synonyme *cakraṁ*, pour que le vers s'appliquât rigoureusement au Cakravartin; de lui aussi on pourrait dire ce qu'un autre ṛishi proclame de Sûrya (*Ṛig V.* VII, 66, 14): « Ce beau corps [de Sûrya][1] s'est élevé sur les pentes du ciel, porté par son coursier brillant et portant la lumière à tous les êtres[2]. » Analogie dans le *héros*, analogie dans les *symboles* et dans la *mise en scène*, les liens sont évidents. La similitude se vérifie jusque dans de simples détails.

Si le cheval du sacrifice est confié à la garde des dieux qui président aux régions célestes, une source chinoise[3] nous représente le Cakravartin accompagné de « quatre génies », qui ne peuvent être que les quatre mahârâjas lokapâlas[4]. La même autorité signale des « perles » dans les crins du cheval (ci-dessus). Or les trois principales reines doivent, au second jour de sutyâ de l'açvamedha, attacher soli-

[1] Sur la beauté du Cakravartin, cf. plus haut.

[2] De même Indra est, à plusieurs reprises, armé du cakra et triomphe à l'aide de cette arme céleste, par ex. *Ṛig V.* I, 53, 9; VII, 85, 16, al.

[3] *Foe koue ki*, p. 132. Cf. les quatre Devas qui entourent Sammata le Cakravartin. Hardy, *Man. of Budh.* p. 126.

[4] Sur le chiffre « quatre », cf. Burnouf, *Introd. au B. I*, p. 603 et suiv.

dement des joyaux d'or (maṇîn sauvarṇân), chacune cent et un, aux crins du front, du cou et de la queue du cheval destiné à être immolé [1]. C'est le cas de rappeler enfin les «ratnahavîm̃shi», qui portent avec eux comme un témoignage exprès de la préexistence d'un mythe très-analogue, sinon identique, à celui du Roi de la roue. De son côté, la légende prend son point de départ dans les rites : onction, ablutions et jeûnes doivent nécessairement précéder l'apothéose (*Lal. Vist.* p. 15, l. 12 et suiv. etc.).

Cependant les conclusions établies pour le cas particulier des ratnahavîm̃shi ne s'imposent pas moins nettement pour l'ensemble. Le Cakravartin n'est point une création arbitraire, le sujet idéal des prescriptions liturgiques; c'est bien un type mythologique, altéré sans doute, mais toujours vivant. La légende sait encore qu'il rend fécondes toutes les parties de la terre qu'il parcourt [2] (*Lal. Vist.* p. 16,

[1] *Çatap. Br.* XIII, 2, 6, 8. — Kât. *Çr.* s. XX, 5, 16. — Quant à la couleur du cheval, le sûtra XX, 1, 29 et suiv. est fort incertain ; l'indication du s. 36 tout au moins s'accorderait bien avec le Lalita Vistara, qui le désigne comme *nîlakṛishṇa*. Cf. les «çyâvâḥ» (çyâmâḥ), coursiers de Savitṛi, et les remarques de M. Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* I, 531 et suiv.

[2] Ce trait, emprunté aux bienfaits physiques du dieu solaire et étendu au domaine moral, se retrouve comme un des effets du râjasûya légendaire, p. ex. *Mahâbhârata,* II, 1204; VII, 2397. Il semble même que des idées de ce genre aient influé sur les conceptions d'un âge d'or. Comp. Sāturnus = Savitar + na. (Schweizer, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* IV, 64-8.) Cf. aussi des légendes comme celle du Cakravartin Sudarçana (c'est le nom du disque de Vishṇu) ap. Beal, *Journ. of the R. As. Soc.* new ser. t. VI, p. 378.

l. 13 et suiv.); il dirige le disque solaire, et par là il est le « dharmarâja », le gardien de la régularité [1] et de l'ordre dans la nature et dans les pratiques sacrées; pour lui rendre hommage, les rois tiennent en main une coupe d'or remplie de sable d'argent ou une coupe d'argent remplie de sable d'or, identiques les unes et les autres à ces « coupes d'or » du nuage où les éléphants des mahârâjas célestes portent une eau pure destinée aux ablutions de Çrî, « la reine universelle », quand elle sort de l'Océan [2]. Enfin, nous l'avons vu, la légende entière est avant tout vishṇuite, et le mythe du barattement en fournit les éléments constitutifs.

Le Cakravartin, c'est Vishṇu lui-même, mais Vishṇu vu sous un certain aspect, façonné sous l'empire d'idées déterminées, sous l'influence de légendes liées étroitement, sinon essentielles, au cycle du dieu. L'intérêt des conceptions et des pratiques que nous venons de passer en revue est de faire sentir comment et de quels éléments anciens a pu se constituer, autour de son nom comme d'un foyer central, cet ensemble légendaire d'apparence si nouvelle [3]. Le Pṛithu des Purâṇas offre une figure, en

[1] Savitṛi, dans les hymnes, est représenté comme maintenant des lois fixes; il est appelé *satyadharman* (citat. ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 163). Vâjas. Saṁh. (IX, 5), déclare que c'est lui qui a créé l'ordre (dharman) sur la terre. De même, Vishṇu est dit « dharmâni dhârayan », *Ṛig V.* I, 22, 18.

[2] Wilson, *Vishṇu Pur.* éd. Hall, I, p. 145.

[3] Cf. *Mahâbhârata*, XII, 13217 : « açvamedhaṁ yajñaṁ *Vaishṇavaṁ* ».

somme, assez comparable au Cakravartin; mais combien par son impersonnalité, par le caractère plus compréhensif et plus divin de ses attributs et de son rôle, le Roi de la roue demeure un représentant plus direct et plus authentique du type originel!

CHAPITRE DEUXIÈME.

LE MAHÂPURUSHA, LE CAKRAVARTIN ET LE BUDDHA.

Après avoir considéré le Cakravartin en lui-même et à l'état isolé, nous arrivons maintenant à l'examen des traits communs qui le lient au Buddha. Ils ont été signalés dès le début, car ils constituent pour nous le principal intérêt du personnage. Ce n'est pas qu'il soit rigoureusement exact de dire, comme le général Cunningham [1], que « le Buddha était habituellement appelé le mahâ cakravartî râjâ »; si pourtant la communauté des attributs, si un rapprochement étroit, tempéré seulement par des réserves dont il nous est encore possible de reconnaître la cause, témoignent, dans les habitudes du langage légendaire, de l'identité essentielle de deux personnages, il est permis de présumer que le Buddha et le Roi de la roue doivent par les origines se toucher de bien près.

Non-seulement ils partagent certains titres, certaines fonctions et certains emblèmes, — le titre de dharmarâja [2], l'emblème du cakra, la fonction du dharmacakrapravartana [3]; — mais, annoncés au

[1] *Bhilsa Topes*, p. 352. Dans le passage du Foe koue ki auquel renvoie l'auteur, je ne vois rien qui justifie cette affirmation ; et il remarque lui-même que le passage allégué de Turnour (corr. 106 et 1006) constate en définitive une simple similitude d'attribut entre les deux personnages. Cf. cependant *Lal. Vist.* 107, 11.

[2] Beal, *Cat. of. buddh. script.* p, 18, etc.

[3] *Lal. Vist.* p. 16, l. 16 et suiv.

monde par des prodiges tout semblables, ils naissent avec des signes parfaitement identiques et dont le privilége n'appartient qu'à eux seuls. Les deux carrières n'apparaissent de la sorte que comme une double ramification de l'activité et du rôle d'un personnage, en réalité unique; commencées sous les mêmes auspices, elles se terminent par les mêmes cérémonies; les mêmes rites funéraires leur sont communs. — Quelle est la signification, quelles sont les origines de ces traits divers? Comment l'application en a-t-elle été faite à nos deux héros? Dans quelle mesure s'accordent-ils avec les observations qui viennent d'être exposées? Telles sont les questions auxquelles nous allons essayer de répondre.

I.

Les signes du Mahâpurusha, leur caractère général. — Points de comparaison dans le brâhmanisme. Purusha dans les Védas et dans la période suivante. Les Mahâpurushas de Varâhamihira.

Suivant la légende unanimement acceptée par les buddhistes, le Bodhisattva nouveau-né porte, clairement apparents sur sa personne, une série de signes merveilleux. En les voyant, le ṛishi Asita[1], miraculeusement arrivé de l'Himavat à travers l'espace, reconnaît (et c'est là leur importance propre) qu'une double voie s'ouvre devant Siddhârtha : s'il reste dans son palais, il sera un cakravartin; s'il

[1] Sur ce personnage, cf. Kern, *Bṛihat Saṁh.* préf. p. 41.

renonce au monde, il deviendra un Buddha parfaitement accompli[1] (*Lal. Vist.* p. 115 et suiv. cf. p. 16). Ce sont les mahâpurushalakshaṇâni, qui, plus exactement, se décomposent en trente-deux *lakshaṇas* ou signes principaux, et quatre-vingts *anuvyañjanas* ou signes secondaires. Le mémoire que Burnouf a consacré à cette double énumération[2] demeurera sans doute définitif pour la plupart des détails de l'explication littérale et philologique, mais non point, je pense, en ce qui touche la valeur générale et la signification de l'ensemble.

On n'a vu jusqu'ici, dans cette description, que des «signes de beauté», inspirés tant par l'idéal indien de la perfection physique que par des souvenirs directs de quelques particularités propres à la personne historique de Çâkyamuni (Burnouf, p. 618 et suiv. *Introd.* p. 346). Il semble pourtant que le caractère évidemment symbolique ou fabuleux de certains traits doive nous tenir d'abord en garde contre une interprétation trop réaliste de tous les autres. Personne ne peut douter que les «roues belles,

[1] Un passage semble pourtant faire des trente-deux lakshaṇas le privilége du Buddha, à l'exclusion du Cakravartin. Le ṛishi Asita dit à Çuddhodana (*Lal. Vist.* p. 121, l. 8 et suiv.) : «Na ca Mahârâja cakravartinâm evaṁvidhâni lakshaṇâni bhavanti; bodhisatvânâñca tâdṛiçâni lakshaṇâni bhavanti»; mais le «ca» qui suit «bodhisatvânâṁ» prouve que cette leçon (malgré le traducteur tibétain, qui paraît l'avoir eue sous les yeux, — Foucaux, *Rgya tcher rol pa*, II, 108) est incorrecte, et suppose dans le premier membre de phrase «cakravartinâm evaivaṁvidhâni...», qui satisfait à la syntaxe et au sens (cf. 118, 12, al.).

[2] *Lotus de la bonne Loi*, p. 553 et suiv.

lumineuses», inscrites sous la plante des pieds, ne relèvent, au moins sous cette forme précise, de l'invention et de la fantaisie; il en est visiblement de même de cette protubérance du sommet de la tête, qui dénoterait une conception vraiment trop étrange de la beauté; et l'on en peut dire autant de cette «langue longue et mince» du Mahâpurusha, assez longue pour aller rejoindre son front. Sans parler de ce «goût excellent» et surtout très-puissant, qualité assurément singulière chez un Buddha, la «voix de Brahmâ» ni la «mâchoire de lion», prises littéralement, ne donnent un sens appréciable. En supposant même qu'il parût possible de rattacher à la réalité, à des souvenirs altérés et lointains, l'un ou l'autre de ces traits, ce procédé aurait encore contre lui leur rôle dans la légende et dans le culte. Quand nous voyons une assemblée composée de myriades de koṭis de Bodhisattvas et de Buddhas appliquant leurs facultés surnaturelles à tirer la langue, à l'élever jusqu'au monde de Brahmâ, à en faire jaillir un nombre incalculable de rayons lumineux[1], nous ne pouvons méconnaître que nous sommes en plein domaine mythologique, ni demander à la réalité le secret de ces fantastiques rêveries. L'Ushṇîsha a de même pour fonction d'émettre des rayons fabuleux qui éclairent tous les mondes, et du cercle de poils laineux et blancs qui s'étend entre les sourcils partent ces lueurs qui vont surprendre et réjouir un instant

[1] *Lotus de la bonne Loi*, p. 234.

jusqu'aux tristes habitants des enfers Lokântarikas. On pourrait, à toute rigueur, imaginer que les disciples de Çâkya eussent découvert sous la plante de ses pieds certaines lignes dont, pour des yeux prévenus, la combinaison donnât à peu près l'apparence d'une roue avec sa jante, ses rais et son moyeu; mais comment séparer ce trait du rôle si considérable et de la roue et des pieds sacrés dans le culte et dans la tradition, ou comment dériver un fait si notable d'un puéril accident d'optique légendaire? Ici, comme dans tous les cas analogues, les traits fondamentaux et anciens sont sûrement les plus singuliers, les plus mythologiques. Les plus simples, les plus réalistes doivent nous être aussi les plus suspects; de ces derniers, plusieurs ont du reste, nous le verrons, laissé en chemin des nuances qui les faisaient à l'origine plus significatifs et plus caractéristiques. Ils ne sauraient, en aucune façon, nous empêcher de reconnaître les vrais éléments de ce corps merveilleux du Buddha, dont la légende nous dénonce assez la divine origine, quand elle nous le montre s'étendant, par l'effet de sa puissance surnaturelle, au point d'embrasser tout l'espace et d'atteindre aux extrêmes limites de l'univers [1].

Aussi bien, la description dont il s'agit n'est point un apanage exclusif du Buddha, elle appartient à titre égal au Cakravartin, ou plutôt elle n'appartient en propre ni à l'un ni à l'autre, mais

[1] Hardy, *Man. of Budh.* p. 365, al.

au Mahâpurusha (mahâpurushalakshaṇâni), qui apparaît ainsi comme une unité supérieure, embrassant à la fois l'un et l'autre personnage. On s'est, il est vrai, accoutumé à traduire ce nom littéralement : « le grand homme », sans y attacher de signification plus individuelle ni plus précise que nous ne faisons d'ordinaire à ce titre. C'est là une évidente méprise.

Le Mahâbhârata (XII, 12701 et suiv.) nous montre Nârada quittant l'ermitage des ṛishis Nara et Nârâyaṇa pour se rendre au Çvetadvîpa, l'*île Blanche*, et y jouir de la vue, y recueillir les enseignements de Purusha ou Mahâpurusha, suprême expression de la divinité et de l'âme universelle. A son retour à l'ermitage de Badarî (v. 13334 et suiv.), il aperçoit les deux Ṛishis, « qui par leur éclat surpassent la splendeur du soleil qui illumine toutes choses ; ils portent en cercle leurs cheveux nattés ; ils ont les doigts des pieds et des mains reliés par une membrane, les pieds marqués du signe de la roue, la poitrine large, les bras longs ; ils ont quatre testicules, soixante dents, huit canines ; leur voix est puissante comme le mugissement du nuage ; beaux, le front haut, les sourcils, les joues, le nez parfaits, la tête semblable à un parasol, — tels étaient ces deux êtres divins, doués des signes, appelés (ou *caractérisés comme*) Mahâpurushas [1]. » Alors, rendant hommage à ces deux « Purushottamas » (v. 13343), Nârada leur

[1] « Evaṃ lakshaṇasampannau mahâpurushasaṃjñitau », v. 13342.

déclare qu'ils sont pour lui l'image exacte de ce qu'il a vu dans le Çvetadvîpa; qu'eux seuls au monde ressemblent à Purusha[1] (ou Mahâpurusha, c'est tout un; cf. v. 13035, al.); de même aussi, ils ressemblent exactement aux Çvetas Purushas, aux hommes blancs qui forment la cour du Dieu souverain, et qui nous sont décrits en effet (v. 12706) «ayant la tête en forme de parasol, la voix puissante comme le bruit du nuage, les pieds semblables à des centaines de lotus; ils ont soixante dents, huit canines éclatantes de blancheur, et leurs langues lèchent tout entier leur visage comparable au soleil.» Ces «hommes blancs» ne sont évidemment que des représentants multiples du type unique du Purusha souverain; lui-même reçoit directement l'épithète de Çveta (*Mahâbhârata*, XII, 13512)[2]. Quant à Nara et Nârâyaṇa, non-seulement ils obtiennent, nous venons de le voir, le titre de Mahâpurusha, ou, ce qui est la même chose, de Purushottama, ou de Uttamapurusha (v. 12696), mais ils sont célébrés en réalité comme l'expression de la divinité souveraine (vers 12660 et suiv.). Nârâyaṇa est le nom même du Purusha ou Mahâ-

[1] «Yair lakshaṇair upetaḥ sa harir avyaktarûpadṛik — tair lakshaṇair upetau hi vyaktarûpadharau yuvam̃», v. 13352 et suiv.

[2] M. Weber (en partie suivi par M. Lassen, *Ind. Alterthumsk.* II, 1096 et suiv.) a exprimé à plusieurs reprises, et en dernier lieu dans son mémoire sur la *Kṛishṇajanmâshṭamî*, des idées assurément fort ingénieuses, avec lesquelles les résultats où nous arrivons s'accordent assez mal; nous y reviendrons plus utilement dans les *Conclusions* de la présente étude.

purusha du Çvetadvîpa, dont le titre complet est *Purusha Nârâyaṇa*, en sorte que ces ṛishis Nara et Nârâyaṇa ne peuvent être considérés que comme un dédoublement légendaire (*Nara*, synonyme de *Purusha*[1]) du type spéculatif, dont l'unité essentielle se prolonge, pour ainsi dire, dans l'union persistante des deux personnages.

Si l'on tient compte des traits épars concordant avec ces inductions et directement attribués au suprême Purusha; si, d'autre part, on considère que bon nombre des caractères (et non les moins significatifs) des descriptions précitées se retrouvent parmi les lakshaṇas buddhiques, une double conclusion s'impose à l'esprit : celle-ci d'abord, que c'est à Purusha lui-même que reviennent en propre les traits signalés, et, en second lieu, que le Mahâpurusha buddhique n'est pas différent de ce personnage. Il ne faut donc plus parler des «signes du ou d'un grand homme», mais, ce qui est fort différent, des signes propres du grand Purusha, de cet Être suprême de qui Brahmâ dit (*Mahâbhâr.* XII, 13748 et suiv.) : «A lui l'unité et la grandeur; il est appelé le mâle unique; cet être unique, éternel, porte le nom de Mahâpurusha.»

Il est vrai que ses épithètes les plus prodiguées sont celles de *nirguṇa*, *avyakta* et autres semblables,

[1] Il est naturel de penser que le penchant à l'allitération et aux jeux étymologiques a pu influer sur cette substitution (cf. Weber, *Ind. Stud.* IX, 2 n.), et une action analogue se manifeste, semble-t-il, dans le rôle attribué auprès d'eux à Nârada.

qu'il est, en théorie, invisible à tous[1], et que les sages Ekata, Dvita et Trita quittent le Çvetadvîpa sans l'avoir pu contempler (*Mahâbhâr.* XII, 12804 et suiv.); quand Brahmâ, seul de tous les dieux, obtient de voir l'Être souverain, c'est seulement sous le masque d'une tête de cheval qu'il lui apparaît (v. 13098). Cependant, d'après certains vers, c'est surtout la *gloire* où il est enveloppé qui le rend insaisissable aux yeux («prabhâmaṇḍaladurdṛiçaḥ», v. 13806); et nous relèverons par la suite plusieurs détails qui témoignent également d'une conception moins spiritualiste et moins idéale. A l'exemple de tous les anciens types cosmologiques de l'Inde, Purusha présente comme une synthèse, parfois imparfaitement agencée, d'éléments mythologiques et d'éléments spéculatifs, de souvenirs naturalistes et de systèmes panthéistiques. Le premier de ces deux aspects nous intéresse seul ici; il est nécessaire de nous y arrêter un moment, tant pour préparer des *signes* une interprétation plus sûre, que pour découvrir comment ce personnage a pu prendre dans notre légende la place qu'il y occupe.

Dans l'hymne célèbre du Ṛig Veda (X, 90)[2] Purusha[3] figure comme une sorte de corps prodi-

[1] *Mahâbhârata*, XII, 12907 et suiv.

[2] La dernière traduction est celle de M. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 367 et suiv., où l'on trouvera l'indication des essais antérieurs.

[3] Mahâpurusha est à Purusha comme Mahendra à Indra, Mahâdevî à Devî, Mahâmâyâ à Mâyâ, etc.

gieux d'où sont sorties les différentes parties de la création sensible : il a mille têtes et mille yeux; son âme produit la lune[1]; son œil, le soleil; son souffle, Vâyu; sa bouche, Indra et Agni; de son nombril sort l'atmosphère; de sa tête, le ciel, etc. Cette peinture est l'expression même de l'idée essentielle contenue dans le nom de Purusha, et d'une conception encore naïve de l'univers comme du propre corps de la divinité[2]. Mais ce symbolisme y paraît intimement mélangé déjà avec cette notion, beaucoup moins simple, qui voit dans la création le sacrifice de l'agent cosmogonique lui-même[3], ou, ce qui est encore plus fréquent dans la suite, l'effet prodigieux de ses austérités. Nous avons eu occasion (p. 204, n. 2) de rappeler les origines grammaticales et étymologiques, si j'ose le dire, de tout ce système; avant de se sacrifier soi-même, le dieu fut représenté sacrifiant *pour* lui-même (Roth, *loc. cit.*); avant de marquer les *pénitences de Brahmâ*, des expressions comme « brahmaṇo tapas » signifièrent « l'éclat, le feu du rite sacré[4] ». De pareilles

[1] Jeu de mots sur *manas* et candr*amâ*, radical *man* et radical *mâ*.

[2] Purusha signifie simplement « l'homme ». On peut, sur l'étymologie de ce nom, comparer Johäntgen, *Ueber d. Gesch. des Manu*, p. 5, n. 7.

[3] Cf. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 372 et suiv.

[4] La comparaison des épithètes appliquées à Brahmâ, *Ath. V.* X, 7, 36, avec des passages comme *Ṛig V.* X, 183, 1 (évidemment adressé à Agni, *le générateur,* malgré l'anukramaṇî), serait à cet égard décisive. On peut comparer encore X, 190, 1, où le rôle cosmogonique est attribué à l'« abhîddham tapas ». C'est ainsi qu'en un passage du *Çat. Brâhm.* (II, 2, 4, 1) le premier fruit des austérités de

confusions étaient en quelque sorte appelées par le rôle d'Agni, l'agent tout ensemble et l'instrument, sinon le sujet de l'offrande. Or, Agni fut de bonne heure considéré comme démiurge, et par suite de cette erreur de perspective, qui transporta à l'origine des choses la création journalière du matin, il partagea avec le dieu solaire, encore que sous bien des déguisements, les plus hautes fonctions cosmogoniques : le sacrifice et le soleil, l'un cause

Prajâpati, le créateur, est Agni, qui sort de sa bouche (cf. ci-dessous). Lorsque, au contraire, ce sont les eaux primitives qu'on nous représente livrées, pour créer, aux rigueurs ascétiques, et produisant l'œuf d'or (*Çat. Br.* XI. 1, 6, 1), il semble qu'il y ait là un souvenir du *tapas*, de l'éclat, de l'autre agent créateur, du Soleil qui sort de l'Océan (cf. *Ṛig V.* V, 26, 7). Le sens *primitif* du mot *brahman* est pour nous assez indifférent; qu'il ait signifié d'abord «l'ardente prière» (Roth, *Zeitsch. der D. Morg. Ges.* I, 67 et suiv.) ou bien «pousse», puis «croissance, prospérité» (M. Haug, *Sitzungsber. der Münchener Akad.* 1868, t. II, p. 80-100; *Brahma und die Brahmanen*, p. 5 et suiv.), il est certain (et cela ressort à l'évidence des passages groupés par M. Haug, p. 81 et suiv.) qu'à l'époque védique, il s'applique régulièrement au chant sacré ou, plus généralement, à l'ensemble même du sacrifice (cf. Brahmaṇaspati). Et en considérant même cet emploi comme secondaire (Haug; cf. Johäntgen, *Ges. des Manu*, p. 120-1), il n'en est pas moins sûrement antérieur à tout le développement mythologique et spéculatif du mot. Ainsi, les textes qui font remonter soit à un sacrifice (de l'agent créateur, comme dans le cas de Purusha, ou, par lui, des objets sensibles, comme dans le cas de Viçvakarman, *Ṛig V.* X, 81, 1; cf. 5, 6), soit aux austérités (ou quelque traduction qu'on adopte pour *tapas*) du créateur (cf. encore *Taittir. Saṁh.* III, 1, 1, etc.), remontent à cette même source. Le dieu Brahmâ n'est lui-même que la réalisation dans un être précis de ces mêmes idées (d'où son lien avec Sarasvatî, avec Iḷâ, etc.), se prolongeant parallèlement dans la spéculation, sous la forme neutre. Cf. ci-dessous un développement analogue de Virâj et de Purusha.

idéale et efficiente, l'autre[1], cause matérielle de la renaissance du jour; — il n'est pas un des représentants anciens de la puissance créatrice[2] qui ne se laisse aisément réduire à l'un ou l'autre de ces personnages divins, ou qui du moins ne leur emprunte la plupart des éléments agrégés autour de son nom. Ce dernier cas s'applique, dans une large mesure, à Purusha.

Sur sa parenté avec le sacrifice reposent, non pas seulement l'image qui le représente immolé par les dieux (*A. V.* VII, 5, 4, etc.), mais cette autre encore qui dérive de lui l'origine des hymnes et de la poésie religieuse (v. 9), et même cette filiation, devenue classique, des castes (v. 12), qui nous sont données par là comme l'effet primitif des institutions et de l'ordre sacré. D'autres traits semblent plutôt solaires: c'est ainsi qu'il «dépasse les extrémités de la terre» (v. 1) enveloppée dans son rayonnement; c'est ainsi que, par une allusion transparente aux trois pas de Vishṇu, il réside aux trois quarts ou à trois pieds («tripâd», v. 3, 4) dans les régions supérieures, et «se répand en tous sens parmi les êtres»; les saisons suivent le sacrifice de Purusha (v. 6),

[1] «Vishṇukramair vai prajâpatir imaṁ lokam asṛjata», dit encore p. ex. le *Çatap. Br.* VI, 7, 4, 7.

[2] Cf. sur un grand nombre de ces types le chapitre de M. Muir, *Progress*, etc. *Sanskrit Texts*, V, 350 et suiv. Le type de Skambha est particulièrement digne de remarque et rigoureusement comparable à notre Purusha (*A. V.* X, 7), tant par l'ébauche de description anthropomorphique que par le double élément, igné et solaire, dont il offre la synthèse.

comme nous les avons vues rattachées à l'immolation du cheval solaire. Le vers 5 ne s'explique que par le mélange de l'un et l'autre élément : le sacrifice engendre la prière (virâj [1]) dont la vertu amène l'apparition du jour [2] ; on en pourrait dire autant du vers 2, qui nous montre Purusha « s'élevant au-dessus [des ténèbres] par la nourriture [de l'offrande] ». En résumé, dans ce morceau, le titre le plus ancien de Purusha, nous trouvons la description anthropomorphique et allégorique à la fois, expression propre de l'idée mère du type, très-imprégnée déjà de caractères mythologiques, et participant de la double nature du feu sacré et du dieu solaire. Tous les développements suivants ne font que mettre en œuvre et élargir ces premières données. C'est ce que montre bien un hymne curieux de l'Atharva Veda (X, 2) [3] :

« 1. Par qui ont été produits les talons de

[1] Le rôle typique de la Virâj, représentant la poésie sacrée en général, et particulièrement dans son rôle cosmogonique (cf. la note de M. Muir in *loc. cit.*; Weber, *Ind. Stud.* VIII, 58 et suiv.), repose en grande partie sur son nom, également applicable à Agni lui-même (*Çat. Br.* X, 4, 3, 21 : « virâḍ agnir iti », — où l'explication n'est que du mysticisme sans valeur pour nous. — Cf. aussi *Taitt. Br.* I, 1, 5, 10, où Mâdhava : viçesheṇa râjate iti virâḍ agniḥ). De là, le genre variable de *Virâj :* comme Agni, ou comme Vâg virâj, fille d'Agni-Kâma (*Ath. V.* IX, 2, 5.); de là son lien avec Purusha, Prajâpati, etc. (sur lequel cf. les citations du *Dict. de Saint-Pétersbourg*).

[2] Rohita (*Lohita,* le Soleil) est appelé « vatso virâjaḥ ». (*Atharva V.* XIII, 1, 33.)

[3] Cet hymne n'a pas été traduit intégralement par M. Muir (*Sanskr. Texts*, V, 374 et suiv.), dont je m'éloigne du reste dans la traduction ou l'interprétation de plusieurs détails.

Purusha, par qui à été composée sa chair? Par qui ses chevilles, par qui ses doigts brillants? Par qui les ouvertures de son corps?...[1] Qui a disposé la plante de ses pieds? — 2. De quoi ont-ils fait, en bas, les chevilles, en haut, les genoux de Purusha? Où donc ont-ils appuyé ses jambes, en les séparant [de façon qu'il pût se tenir solidement]? Et les jointures des genoux, — qui a formé cela? — 3. Au-dessus des genoux est ajusté le tronc mobile, composé de quatre parties, bien relié aux extrémités; les larges cuisses, qui les a créées, sur lesquelles repose solidement le haut du corps? — 4. Quels étaient les Devas, et combien étaient-ils, qui ont formé la poitrine, le cou de Purusha? Combien ont disposé ses seins? Qui ses coudes? Combien ont formé ses épaules, combien ses côtes? — 5. Qui a produit ses bras en disant: Qu'il déploie sa force? Quel dieu a placé au haut de son corps ses épaules, ses puissantes épaules[2]? — 6. Qui a percé les sept ouvertures de sa tête: les oreilles, les narines, les yeux et la bouche, par le triomphe desquels, triomphe grandiose et sans cesse renou-

[1] J'omets «kenochlakhau madhyataḥ», n'ayant pas de traduction certaine pour l'*ἄπ. λεγ. uchlakha.* On y pourrait voir peut-être les «jambes hautes et fines», en considérant le mot comme une forme prâkritisante dérivée d'un radical çlaksh (pour *çraksh*, dérivé de *çri?*), dont le mot *çlakshṇa* suppose l'existence.

[2] Je prends *tad* comme une sorte d'apposition emphatique à *aṁsau;* c'est à peu près, mais plus condensée, la construction du v. 3: «Çroṇî yad ûrû tad...» Cf. Benfey, *Orient und Occid.* I, 579 n., 580.

velé, tous les êtres quadrupèdes et bipèdes reprennent leur course[1]? — 7. Certes, il a mis dans ses mâchoires une multiple langue[2]; il (Purusha) évolue sans trêve au milieu des mondes, habitant les eaux; — qui donc a fait cela? — 8. Quel est-il le Dieu qui est monté au ciel après avoir le premier formé son cerveau, son front, sa nuque, ses joues, les mâchoires de Purusha[3]? — 9. La joie et la douleur, le sommeil, l'affliction et la fatigue, les jouissances et les plaisirs, d'où le puissant Purusha les apporte-t-il tour à tour? — 10. D'où vient qu'en Purusha sont [tout ensemble] la souffrance, la misère, la ruine et la pauvreté, — la richesse, la prospérité, l'abondance et le bonheur? — 11. Qui a mis en lui les eaux également réparties, toujours mobiles, nées pour couler en fleuves, fortes, vermeilles, rouges, sombres et cuivrées, les eaux

[1] *Mahmânam̃* du v. 12 paraît protéger ici *mahmani* contre les soupçons exprimés par M. Roth (*Petersb. Wörterb.* s. v. *Mahman*). *Purutrâ* détermine *vijaya* qu'il précède, et avec lequel il forme une sorte de composé idéal. Il s'agit ici de la conquête journalière du soleil, conçu comme la tête de Purusha. Cf. ci-dessous la légende relative à Vishṇu, où la tête du dieu a le même sens.

[2] M. Roth (*Petersb. Wörterb.* s. v.) change *purûcîm̃* en *urûcîm̃*, d'après l'analogie de *Ṛig Veda*, III, 57, 5. Mais Agni est de même représenté comme ayant trois, sept ou beaucoup de langues (« tisras te jihvâ ṛitajâta pûrvîḥ », *Ṛig Veda*, III, 20, 2), et cette pluralité (cf. encore VIII, 43, 8, al.) s'explique d'elle-même. — Pour l'expression « sa â varîvarti... », cf. *Ṛig Veda*, I, 164, 31.

[3] *Citya* contient un double sens; rapproché du radical *ci*, avec la valeur évidente de « formation, construction », il fait de plus allusion à « l'accumulation du bois », au « bûcher » où brûle le feu dont les mâchoires de Purusha sont une image.

qui sont en Purusha, en haut, en bas et au milieu? — 12. Qui a mis en lui, en Purusha, la forme, l'étendue et le nom? Qui l'espace, la lumière et le mouvement? — 13. Qui a éveillé en lui le souffle (prâṇa)? Quel dieu a donné à Purusha l'apâna et le vyâna et le samâna? — 14. Quel dieu a mis en lui le sacrifice? Qui a mis en Purusha tout ensemble la vérité et le mensonge, la mort et l'immortalité? — 15. Qui l'a enveloppé d'un vêtement? Qui a fait sa vie? Qui lui a donné la force? Qui a fait sa rapidité? — 16. Par qui a-t-il étendu les eaux? Par qui a-t-il fait le jour pour éclairer [le monde]? Par qui a-t-il allumé l'aurore? Par qui a-t-il donné le crépuscule? — 17. Qui a déposé en lui la semence pour ourdir la trame [du sacrifice][1]? Qui a déployé sur lui la sagesse? Qui lui a donné la voix et les danses? — 18. Par qui a-t-il enveloppé cette terre, par qui a-t-il embrassé le ciel? Par quelle puissance Purusha a-t-il dominé les montagnes? Par quelle puissance a-t-il exécuté ses exploits[2]? — 19. Par qui suit-il Parjanya? Par qui

[1] Le fil, le fil du sacrifice («tantuḥ, yajñasya tantuḥ») est une image très-fréquente (cf. p. ex. *Atharva V.* II, 1, 5; XIII, 1, 60, 3, 10, etc.); l'origine en paraît être surtout dans la comparaison de l'hymne avec un tissu habilement composé, mais aussi dans les fils du crible à purifier le soma. Cf. Benfey, *Sâma V. Gloss.* s. v. *tantu.* Comp. l'expression «yajnam̃ tanoti», et aussi des locutions comme *A. V.* XII, 1, 15; XIII, 2, 10. *Retas* contient de même une double allusion au soma du sacrifice et au soma céleste. Cf. *Bhâg. Pur.* VIII, 5, 33 : Purusha, dont l'eau est la semence («ambhaḥ... yadreatḥ»).

[2] *Abhi* (*abhavat*) n'a pas tout à fait le même sens dans le second

soma le brillant? Par qui le sacrifice et l'offrande? Par qui l'esprit a-t-il été déposé en lui[1]? — 20. Par qui obtient-il[2] le Çrotriya? Par qui le Parameshṭhin? Par qui Purusha obtient-il cet Agni? Par qui a-t-il mesuré l'année? — 21. Brahmâ obtient le Çrotriya, Brahmâ obtient le Parameshṭhin, Brahmâ [qui est] Purusha obtient cet Agni; Brahmâ a mesuré l'année. — 22. Par qui s'étend-il jusqu'aux Devas, jusqu'aux demeures de la race des Devas? Par qui est-il appelé la souveraineté inébranlable, par qui la bonne souveraineté[3]? — 23. Brahmâ s'étend jusqu'aux Devas, jusqu'aux demeures de la race des Devas; Brahmâ est appelé la souveraineté inébranlable, la bonne souveraineté. — 24. Par qui a été faite cette terre, par qui a été établi le ciel qui s'étend au-dessus? Par qui a été établie en travers dans les hauteurs la large étendue de l'espace? — 25. C'est par Brahmâ qu'a été faite la terre; Brahmâ est le ciel établi au-

pâda que dans le premier; le poëte dit avec la liberté du style védique: « Tu as triomphé des nuages, tu as triomphé des exploits, c'est-à-dire tu es sorti triomphant des exploits. » La victoire atmosphérique, attribuée généralement à Indra, l'est aussi très-souvent à Brahmaṇaspati, qui n'est qu'une forme particulière d'Agni. Voy. les citations ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 274 et suiv.

[1] *Manas*, comme *mati*, comme *medhâ* (v. 17; cf. *A. V.* VI, 108, 5), l'esprit, la sagesse, c'est-à-dire l'hymne.

[2] *Âpnoti*, « il obtient », revient ici au sens de *être, devenir.* Cf. ci-dessus les remarques sur le Brahmacârin.

[3] Dans ce vers, comme dans le suivant, au lieu de *anyan nakshatram*, qui ne me paraît pas donner de sens, je traduis par hypothèse comme si le texte portait : *anunnakshatram*.

dessus; Brahmâ est la vaste étendue de l'espace établie en travers dans les hauteurs. — 26. Atharvan a formé son chef et son cœur, et, s'élevant de son cerveau, il l'a, sorti de sa tête, mis en mouvement par son souffle[1]. — 27. La tête d'Atharvan

[1] Atharvan est dans la légende un des héros qui apportent le feu aux hommes : «Atharvan, ô Agni, t'a tiré (par barattement) du lotus, la tête de l'universel sacrificateur.» (*Ṛig Veda*, VI, 16, 13. Sur *Viçva* désignant Agni, cf. *R. V.* I, 70, 4; X, 87, 15; *A. V.* VIII, 9, 9, etc.) Mais il est d'abord et primitivement l'élément igné lui-même; comme tel, c'est lui qui constitue (*sam̃-sîv* s'emploie particulièrement de la formation de l'embryon, cf. *Ṛig V.* II, 32, 4 et le comm.; pour son application ici, comp. *Hiraṇyagarbha*) la tête [solaire] de Purusha, dont il est à son tour (*Ṛig Veda*, X, 88, 16, Agni est «çîrshato jâtaḥ») considéré comme issu (de même *V. S.* XXXII, 2 : «Sarve nimeshâ jajnire vidyutaḥ purushâd adhi»). Ainsi s'explique l'épithète d'*atharvaçiras* qui demeure attachée à Purusha (cf. le v. suiv. et voy. *Ind. Stud.* I, 384; II, 54 n.). Mais il reçoit aussi une *tête de cheval*, qui ne peut se séparer de la légende de Dadhyañc. Dadhyañc, fils d'Atharvan suivant le mythe, au fond identique à ce personnage, n'est qu'un autre nom du feu; sa tête n'est autre que le nuage d'où le feu sort, sous forme d'éclair, aussi bien que du soleil (cf. Kuhn, *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* I, 528 n., où il faudrait substituer *Dadhyañc* à *Atharvan*). En dépit de toutes les confusions, il y a donc ici un double courant d'images : ainsi s'explique le rôle du «souffle», représentant le souffle de l'orage qui arrache le disque solaire aux ténèbres des nuages (cf. aussi *Ṛig V.* X, 72, 2, où Brahmaṇaspati, essentiellement identique à Atharvan, produit «en soufflant» les générations des Devas, et *Atharva V.* III, 31, 7, où les dieux mettent le soleil en mouvement, «prâṇena»). Ces mélanges sont très-anciens (cf. Athéné, l'éclair, — sortant de la tête de Zeus, et voy. ci-dessus les rem. relatives au *maṇiratna* et à l'*açvaratna*); et pourtant, par un instinct persistant des différences originelles, la tête de cheval est toujours attribuée à Purusha comme un *masque*, un *déguisement* (*Mahâbhârata*, XII, 13099). Cela ressort surtout de la légende citée par M. Weber (*loc. cit.*) : c'est en entrant dans le Pâtâla, la région souterraine dont le prototype est dans les ténèbres

c'est la cuve recouverte des dieux; son souffle protége la tête, la nourriture et l'esprit [1]. — 28. Purusha a pénétré toutes les régions créées dans les hauteurs, créées en travers, lui qui connaît la ville de Brahmâ, d'où lui vient le nom de Purusha [2]. — 29. Celui qui connaît la ville de Brahmâ toute environnée d'amṛita, à celui-là Brahmâ et les Brâhmas ont donné la vue, le souffle et la génération [3]. — 30. Jamais la vue ni le souffle ne l'abandonnent; il échappe à la caducité, celui qui connaît la ville de Brahmâ, d'où lui vient le nom de Purusha. — 31. Elle est invincible, la ville des dieux, avec ses huit enceintes et ses neuf portes; il s'y trouve une

de l'athmosphère (cf. Naraka, l'asura des Purâṇas, et la royauté de Yama-Agni sur les morts; comp. peut-être aussi le rôle des *maruts* dans l'orage), que Nârâyaṇa prend une tête de cheval, dont le sens est assez précisé par les mugissements (vâgbhiḥ) qui lui sont attribués (*Mahâbhârata*, V, 3551; cf. *R. V.* I, 84, 14). Sur les aspects divers de Vâc, comme voix du tonnerre, voix prophétique, voix de l'hymne, reposent de même et la sagesse de Dadhyañc et la promulgation du Veda par la tête de cheval.

[1] C'est-à-dire le soleil, l'offrande et l'hymne: le sacrifice amène le lever du jour, il consacre les rites et les chants.

[2] *Ûrdhvo* rompt la symétrie nécessaire de la construction; ce doit être une leçon fautive pour *ûrdhvâ* ou *ûrdhvam̃*.

[3] «Celui qui connaît...»; c'est, suivant la traduction de M. Muir, l'adorateur du Dieu; suivant moi, c'est Purusha lui-même, par un développement fort naturel de la fausse mais habituelle étymologie du nom. «Prajâ» fait de même allusion au titre de *Prajâpati* (cf. *Ṛig V.* VIII, 6, 30, où le soleil est appelé pratnam̃ retas). J'ai été amené par là à traduire au vers suivant «jarasaḥ purâ» non pas «avant la vieillesse» (ce qui donnerait du reste une idée fréquente dans les hymnes, *Ṛig V.* VIII, 56, 20, etc.) mais «de vieillesse» (l'allemand *vor Alter*), qui n'est pas moins légitime.

cuve d'or céleste, entourée de clarté. — 32. Dans cette cuve d'or aux trois rais, aux trois soutiens, — l'Être qui y réside est connu de ceux qui connaissent Brahmâ. — 33. Brahmâ est entré dans la cité invincible, resplendissante, de couleur d'or, enveloppée d'éclat, dans la ville d'or[1] imprenable. »

Si dans l'hymne du Ṛig les détails de la description anthropomorphique de Purusha étaient ou très-vagues ou tout à fait fantastiques, ils se précisent et s'accentuent ici; l'énumération de toutes les parties de ce corps merveilleux se complète, et plusieurs, les talons, les chevilles, la mâchoire, la langue, etc., s'acheminent déjà vers leur rôle futur dans les descriptions secondaires du Mahâpurusha. Le symbolisme de cet Être universel est, il est vrai, parfaitement sensible encore (v. 11-16, p. ex.); et pourtant les caractères mythologiques d'emprunt paraissent se grouper plus nombreux et plus frappants autour de son nom. A Agni il emprunte ses puissantes mâchoires, sa large langue, sa voix forte, puis tous les détails mentionnés par le vers 17, qui lui donne la force génératrice, les *danses* de la flamme avec ses crépitements et le chant qu'elle fait naître, ou lui applique des métaphores réservées ailleurs au sacrifice. Comme le soleil, il célèbre un triomphe journalier, qui rend l'activité à tous les êtres (v. 6); il poursuit sa révolution à travers les mondes (v. 7), apportant aux

[1] Sur la ville d'or de l'atmosphère, cf., entre autres, *Ind. Stud.* I, 416 et suiv.

hommes toutes les vicissitudes de la vie et ses alternatives éternelles de joie et de douleur (v. 9-10); comme lui, il combat au milieu des montagnes atmosphériques et remporte des victoires célestes sur les ténèbres; il reparaît quand Parjanya a fait son œuvre, il remplace la Lune au ciel, et accourt à l'appel du chantre sacré, dont il stimule le génie (v. 19). Il est enfin, comme le marque l'hymne lui-même (v. 20), Agni et le Soleil «qui mesure l'année», le Brâhmane (c'est-à-dire encore Agni, cf. ci-dessus) et le Dieu qui entre tous tient au ciel la place la plus haute[1].

C'est encore Purusha que ce «yaksham âtmanvat» enfermé dans la *cuve d'or* d'Atharvan. On ne saurait douter que cette cuve d'or, toute rayonnante, identique avec la tête d'Atharvan, qui flotte au milieu de l'amṛita, dans la ville d'or de Brahmâ, ne soit une image du soleil[2], donné ainsi pour siége propre à Purusha. C'est en germe toute la conception exprimée plus explicitement dans un passage de Sâyaṇa (in *Ṛig V.* IV, 40, 5): «Anayâ sauryarcâ ya esho 'ntarâditye hiraṇmayaḥ purusho driçyate hyraṇyaçmaçrur ityâdiçrutyukto maṇḍalâbhimânî devo 'sti yaç ca sarvaprâṇicittarûpasthitaḥ paramâtmâ yaç ca nirastasamastaupâdhikaṁ paraṁ brahma tat sarvam ekam eveti pratipâdyate. — Cet

[1] *Parameshṭhin.* Cf. «Vishṇur [devânâṁ] paramaḥ». *Aitar. Brâhm.* I, 1.

[2] Pour d'autres exemples d'un symbolisme analogue, cf. Schwartz, *Sonne, Mond und Sterne,* p. 33 et suiv.

être qui est un Dieu sous l'apparence d'un disque dont une Çruti a dit : On voit à l'intérieur du soleil le Purusha d'or, à la barbe d'or, etc., et celui qui est l'âme suprême résidant comme esprit [individuel] dans tout être vivant, et celui qui est le Brahmâ suprême, complétement dégagé de la conditionalité, — tout cela ne fait qu'un; c'est ce que montre ce ṛic adressé à Sûrya. » Cette même idée (cf. *A. V.* X, 7, 38; 8, 43) se retrouve en effet, non pas seulement dans des écrits tels que la Mahâ Nârâyaṇa upanishad [1], mais, plus dégagée d'alliage spéculatif et d'identifications secondaires, dans le Çatapatha Brâhmaṇa (X, 5, 2, 1 et suiv.) et même dans le cérémonial (cf. *Vâj. Samh.* XIII, 4 et suiv.) que ce passage commente.

Expression ancienne de la réflexion brâhmanique, Purusha devait poursuivre ses destinées dans la spéculation, et l'on connaît assez son importance dans l'école du Sâṁkhya. Le Çatapatha Brâhmaṇa (XIV, 5, 5, 1 et suiv.) place de même, sous une formule mystique, Purusha à la racine de tous les éléments de l'être, aussi bien dans la nature que dans l'homme considéré comme le microcosme : « La terre est l'essence de tous les êtres, tous les êtres sont l'essence de la terre, et le Purusha tout de lumière, tout d'immortalité qui réside dans la

[1] Anuv. 14-15, ap. Weber, *Ind. Stud.* II, 93 et suiv. — Cf. aussi la *Bhriguvallî upan.* (II, p. 235) suivant laquelle « celui qui réside ici-bas dans l'homme et là-haut dans le soleil est un seul et même être ».

terre, et ce Purusha tout de lumière, tout d'immortalité qui réside dans l'individu, celui-là même est l'âtman; c'est là l'immortalité, c'est là Brahmâ, c'est là le tout. . . » etc. Des deux épithètes *tejomaya* et *amṛitamaya*, la première s'explique assez par les observations précédentes, la seconde se rattache au même ordre de conceptions.

L'hymne de l'Atharvan nous montre Purusha habitant parmi les eaux, et l'entoure dans la cité de Brahmâ d'une ceinture d'*amṛita*, d'ambroisie. Le vers de la Vâjasaneyî Saṁhitâ (XXXI, 18) dit au fond la même chose quand il parle de ce « grand Purusha, éclatant comme le soleil, qui demeure *au delà des ténèbres* (tamasaḥ parastâd) ». C'est de cette même notion du Purusha solaire sortant des eaux célestes et habitant au-dessus d'elles[1], que doit être dérivé son nom de « Nârâyaṇa », compris comme le fait le Mânavadharmaçâstra[2]. Nârâyaṇa est le patronymique régulièrement donné à Purusha, et si complétement identifié avec ce titre que, dans les habitudes du langage mythologique de la période suivante, il prend sur lui l'avantage et le supplante en partie. Ces idées se transmirent si fidèlement, que nous les retrouvons, à peine altérées, dans la légende épique du Çvetadvîpa. Nârâyaṇa habite « au delà de l'Océan de lait » (*Mahâbhârata*, XII, 12778, 13051), dans

[1] Cf. *Ṛig V.* I, 50, 10 : « tamasaḥ pari..... jyotiḥ..... uttaraṁ..... sûryaṁ ».

[2] I, 10. M. Weber (*Ind. Stud.* IX, 2 n.) s'est maintenant rallié à cette explication.

un continent tout idéal de cette mer *blanche* qui lui vaut son nom de Çvetadvîpa, continent qui ne signifie ni plus ni moins que la « ville de Brahmâ », que la région située « au delà des ténèbres » de l'atmosphère nuageuse, au delà de cet océan où trône Vishṇu quand il préside au Barattement [1].

Il y avait là, entre les deux personnages de Purusha-Nârâyaṇa et de Vishṇu, un point de contact

[1] Ainsi s'explique comment, dans certaines versions de ce mythe, Nârâyaṇa est signalé comme issu de l'Océan avec les autres ratnas (cf. Lassen, *Ind. Alterth.* IV, 580). — Je considère, on le voit, la dénomination d'*île blanche* comme purement mythologique, comme une création secondaire, inspirée par le blanc océan de lait (chaque océan, dans la conception indienne, entourant un dvîpa ou continent; or, le Çvetadvîpa est situé « au delà de la mer de lait », *Mahâbhârata*, XII, 12778, 13051), et nullement par un vague souvenir du pays « des Blancs », sectateurs du christianisme (Weber, *Krishṇajanmâshṭamî*, 317 et suiv.). Une pareille dénomination des Occidentaux serait étrangement isolée. Il n'en est pas de même de l'emploi légendaire que je revendique ici. Je ne parle pas de l'incarnation de Çiva en Çveta, relatée par le Vâyupurâṇa (*ib.* p. 322), qui n'est certainement qu'une accommodation çivaïte du présent récit, facilitée par cette création des Çvetas Purushas dont nous pouvons constater l'identité avec le grand Purusha en personne : mais le Çvetaparvata, la montagne blanche, sur laquelle réside Vibhîshaṇa (*Râm. Uttarak.* 16158 et suiv. cité par Muir, *S. T.* IV, 412 n.), le Çvetaparvata formé par la semence de Rudra (cf. *Bhâgav. Pur.* VIII, 5, 33 : « Purusha dont l'eau est la semence ») et d'où naît Guha-Skanda (*Mahâbhârata*, III, 14428 et suiv.), le Çvetavana, la forêt blanche enfin (*Râm.* éd. Gorresio, III, 35, 93), située sur le mont Mandara (*Hariv.* v. 8238, cf. surtout 8252 et suiv.), où Mahâdeva triomphe du Daitya Andhaka, — sont autant de faits qui prouvent que l'épithète *çveta*, dans son application aux symboles atmosphériques, était d'un emploi fréquent et complétement indépendant de cette légende particulière du Mahâbhârata. — Quant au fond même de la question, nous y reviendrons plus tard.

créé par une certaine communauté d'origine. Ce n'était pas le seul. M. Weber[1] a observé que le caractère de représentant du sacrifice est un des plus anciennement et des plus fréquemment attribués à Vishṇu. Sans prêter une importance excessive au titre de *Yajñapurusha*[2], « mâle du sacrifice », appliqué à ce dieu par les Purâṇas[3], on y peut voir au moins comme un vestige d'un autre lien, qui a dû, d'assez bonne heure, rapprocher les deux personnages et les deux noms[4]. L'identification de Purusha-Nârâyaṇa avec Brahmâ, encore que appelée par l'affinité des rôles cosmogonique et spéculatif, n'apparaît que comme le résultat d'une synthèse scholastique[5], tandis que son identification avec Çiva n'est clairement que l'effet d'un syncrétisme intéressé et tout artificiel[6]. Au contraire, suivant

[1] *Indische Liter.* p. 122.

[2] *Çatap. Br.* XII, 3, 4, 1 et suiv. Prajâpati ordonne à Purusha-Nârâyaṇa de sacrifier (yajasva); XIV, 6, 9, 7 : Prajâpati lui-même est le sacrifice, « yajñaḥ Prajâpatiḥ »; or, généralement, Prajâpati et Purusha sont complétement identifiés.

[3] Des expressions comme « Purusha, le maître des formules du rite, dont le feu est la langue » (*Bhâgav. Pur.* III, 14, 8), prouvent du reste que c'était bien à l'antique Purusha, et en se fondant sur des traits fort anciens, que l'on continuait de rattacher (non sans motif, on l'a vu) et la fonction et le titre.

[4] Yajña est, dans certaines listes, introduit parmi les avatârs de Vishṇu. Lassen, *Ind. Alterth.* IV, 579 n.

[5] *Mân. Dharmaç.* I, 6-11. La présence de cette même identification dans un livre comme le Vishṇu Pur. (ap. Muir, *Sanskr. Texts,* IV, 31) prouve suffisamment qu'il n'y faut point attacher une portée excessive.

[6] Cf. p. ex. *Mahâbhârata*, XIV, 194, et la *Çvetâçvatara upan.* ch. III, où Rudra est considéré comme le suprême Purusha.

M. Lassen [1], toute l'importance de Vishṇu serait due à une fusion des idées védiques sur le dieu de ce nom avec les conceptions relatives au Nârâyaṇa des brâhmanes.

A chaque pas, cette fusion s'exprime dans les Purâṇas vishṇuites, pour lesquels Purusha (Mahâpurusha) et Vishṇu sont termes synonymes. Les descriptions de ce dieu unique se ressentent de cette double origine : les unes, ainsi que l'a remarqué Burnouf [2], se rattachent directement aux plus anciennes notions sur Purusha : « L'enfer Pâtâla est la plante de son pied.... Rasâtala en est le talon et le bout, Mahâtala forme les chevilles de Purusha, le créateur de toutes choses, et Talâtala ses jambes... » (*Bhâgav. Pur.* II, 1, 26 et suiv.); d'autres (II, 2, 8 et suiv.) le représentent « occupant l'espace du plus petit empan dans la cavité du cœur situé à l'intérieur du corps, ayant quatre bras, et tenant le lotus, le cakra, la conque et la massue; sa figure est bienveillante, ses grands yeux ressemblent au lotus; ses vêtements sont jaunes comme les filaments de la fleur du kadamba... »; c'est le portrait classique de Vishṇu. Non-seulement ce mélange se rencontre déjà dans certains passages épiques, où les œuvres et les incarnations de Vishṇu sont représentées comme les œuvres et les incarnations de Purusha [3]; mais on

[1] *Indische Alterth.* I, 920. Cf. Weber, *Ind. Liter.* p. 159 : « Nârâyaṇa est la forme la plus ancienne sous laquelle *Vishṇu* est l'objet du culte. »

[2] *Bhâgav. Pur.* I, p. 124 et suiv.

[3] *Mahâbhâr.* XII, 12939 et s. *Râm.* éd. Gorresio, VI, 102. M. Las-

en peut trouver des traces jusque dans la littérature védique. Le Çatapatha et le Pañcaviñça Brâhmaṇa, ainsi que le Taittirîya Âraṇyaka[1], connaissent une légende qui fait du soleil la tête de Vishṇu, coupée par la corde soudainement détendue de son arc, et poursuivant depuis lors sa révolution au ciel. Ailleurs[2], c'est Indra qui tranche la tête de Vishṇu, toujours conçue dans le même sens[3]. Or, dans l'hymne emprunté à l'Atharva Veda, le soleil est la tête de Purusha. On peut voir dans ce simple détail le signe de l'affinité très-ancienne qui de bonne heure prépare la fusion complète de l'époque suivante. Cette fusion, il importe de le constater en dernier lieu, elle est accomplie déjà et se manifeste dans toutes les descriptions épiques et buddhiques du Mahâpurusha; et si plusieurs des traits, l'éclat solaire, la langue, etc. appartiennent à l'ancien Purusha-Nârâyaṇa, d'autres, comme les roues inscrites sous les pieds, le signe du Çrîvatsa sur la poitrine, etc. se rapportent tout spécialement à Vishṇu.

Une pareille conclusion était assez préparée par les observations qui ont montré, dans un double aspect originel de l'un et l'autre personnage, les causes ou du moins l'explication de ce rapprochement. Nous ne l'avons considéré que sous le point de vue

sen (*Ind. Alterth.* I, 920) estime même que c'est de Nârâyaṇa-Purusha qu'est parti le système des avatâras.

[1] Cités par Muir, *Sanskr. Texts*, IV, 109 et suiv.

[2] Cf. Weber, *Vâjas. Saṁh. Spec.* I, 56.

[3] Plus tard ce fut à Çiva qu'on attribua cette besogne. (*Kathâsaritsâg.* II, 13.)

mythologique seul ; il est clair que l'élément philosophique y a dû avoir sa large part d'influence[1]. Il y a autre chose qu'un hasard dans ce fait d'une affinité étroite entre le Sâm̃khya, dont le Purusha est le principe suprême, et les sectes vishṇuites, dont le dieu est Purusha ; les éléments mythologiques sont toutefois assez significatifs pour démontrer que, dans cette identification, il ne faut pas voir seulement un syncrétisme conscient et réfléchi de l'école sacerdotale; qu'elle a été, en tous cas, préparée et soutenue par une fusion plus organique, si je puis dire, et, par conséquent, plus populaire.

Ce n'était pas assurément en sa qualité de démiurge, d'être spéculatif, que Purusha pouvait obtenir la popularité attachée à des types plus sensibles, à des réalités plus vivantes ; mais par la description traditionnelle de son corps immense, et par les traits divers qu'il était aisé de greffer sur ce thème primitif, il pouvait frapper les imaginations et se fixer dans les récits. Il est vrai que, une fois entrée dans ce courant, l'idée première devait s'altérer profondément et se charger en chemin de bien des additions plus ou moins parasites. Ainsi, par un double rayonnement de plus en plus divergent du foyer primitif, Purusha était destiné tout ensemble à s'épurer, à se spiritualiser de plus en plus dans la théorie des philosophes, à s'humaniser et à s'abais-

[1] Cf. dans le *Bhâgav. Pur.* II, 1 et 2, l'association de Purusha et de Vishṇu, mais aussi du Purusha suprême et du Purusha individuel.

ser dans le réalisme de la légende et la familiarité du conte. De la sorte, il arriva que, malgré des emprunts de détail et des développements successifs, la description de Purusha, les mahâpurushalakshaṇâni, conservèrent une physionomie spéciale, et ne se confondirent pas complétement, même dans des documents décidément vishṇuites, comme l'épisode souvent cité du Mahâbhârata, avec la figure propre de Vishṇu. Il y eut là comme une individualité légendaire, dont il est encore possible de suivre, partiellement au moins, les destinées jusque sous un déguisement nouveau et dans une évolution plus moderne.

Varâhamihira consacre un chapitre entier de sa Bṛihat Saṃhitâ[1] à la description des « purushalakshaṇas », des particularités physiques de tout ordre sur lesquelles doivent se fonder les prédictions de bonheur et de malheur, de pauvreté et de richesse, les promesses de royauté et de nombreuse descendance. Parmi les signes favorables de ce catalogue si minutieux manquent plusieurs des lakshaṇas buddhiques, et de ceux précisément qui portent le plus clairement un caractère d'étrangeté et de merveilleux. Pour ne parler que des « signes principaux », le premier[2] (l'*ushṇîsha*), le quatrième (l'*ûrṇâ*), le dixième (le *brahmasvara*), le onzième (puissance du

[1] Adh. LXVIII, éd. Kern, p. 340 et suiv.

[2] Les numéros d'ordre se réfèrent, ici et dans la suite, à moins d'indication contraire, à la liste d'ensemble dressée par Burnouf, *Lotus*, etc. p. 616.

goût), le treizième (mâchoire du lion), le vingtième (taille du nyagrodha), le trente-deuxième (les pieds unis), y manquent complétement. D'autres, en revanche, et de ceux dont l'origine mythologique est le plus incontestable, y figurent, mais appauvris et faussés. Les « roues belles, lumineuses, brillantes, blanches » du trente et unième lakshaṇa, qui ornent les pieds du Mahâpurusha, sont simplement l'objet d'une mention fugitive (v. 47); le cakra n'apparaît plus que comme vaguement imité par certaines lignes des mains, et associé d'ailleurs à une foule d'autres emblèmes dont l'allégorisme vulgaire est parfaitement transparent. La « langue large et mince » du douzième lakshaṇa se retrouve dans la « langue rouge, longue, mince et bien unie », donnée, au vers 53, comme signe de richesse (bhoginâm̃); et pourtant rien n'est plus certain que l'origine naturaliste de cette langue du Mahâpurusha; aucun signe plus clairement divin ne lui est plus constamment attribué.

De ces faits il serait déjà permis de conclure qu'il y a à l'arrière-plan ou, si l'on veut, à la base de ces purushalakshaṇas, une description antérieure plus relevée et plus divine, analogue à la liste buddhique, dont ils seraient comme une reproduction plus familière et plus réaliste, à laquelle ils auraient emprunté le plus clair de leur autorité et de leur signification prétendue. Le chapitre suivant du manuel astrologique porte cette hypothèse à la certitude.

Le Manuel en effet distingue les *purushalakshaṇas* des *mahâpurushalakshaṇas* (ch. LXIX); ceux-ci sont propres à cinq hommes extraordinaires, naissant sous l'influence de certaines planètes et sous certaines constellations, et dans lesquels on reconnaît encore un lointain et pâle reflet de la majesté primitive du grand Purusha. Ils portent les noms de Haṁsa, Çaça, Rucaka, Bhadra et Mâlavya. Voici, par exemple, la peinture de ce dernier (v. 10-12) : « Mâlavya a les cuisses et les bras semblables à la trompe d'un éléphant, ses mains descendent jusqu'à ses genoux, la chair cache et remplit les jointures de ses membres, tout son corps brille d'un éclat égal, il a la taille fine, son visage est haut de treize aṅgulas, et large de dix entre les deux oreilles; ses yeux sont brillants, ses joues belles, ses dents égales et blanches; sa lèvre inférieure point trop charnue. Ce roi qui acquiert des trésors par ses exploits protége le Mâlava, Bharukaccha, et le Surâshṭra, le pays des Lâṭas et le Sindhu, d'autres encore; il réside dans le Pariyâtra et est plein d'intelligence. — A l'âge de soixante et dix ans, ce Mâlavya rendra sûrement l'âme dans un tîrtha... » Les données géographiques ne sauraient, pas plus ici que dans la suite, faire illusion sur la valeur toute légendaire de ces personnages[1] : tandis que le Mâlava est attribué à Mâlavya,

[1] Cf. une répartition géographique assez comparable des planètes dans la *Yogayâtrâ* de Varâhamihira (III, 19 et suiv.) et dans un *Atharvapariçishṭa*, publiés par Kern et Weber, *Ind. Stud.* X, p. 190, p. 327.

Ujjayinî est donnée à Rucaka[1]; des qualifications aussi vagues que celles de « Prâtyantika » et « Mâṇḍalika », appliquées à Ç̣aç̣a, seraient à elles seules suffisamment instructives. Évidemment, les conceptions et les récits du conte ont pu, sous l'influence de certains faits ou d'un certain état politique, se localiser et se fixer dans certains noms.

Bhadra (v. 13-19) a de « longs bras »; ses « joues sont couvertes de poils doux au toucher, fins, nombreux »; il a « la bouche du tigre », il est « ferme, doué de patience, tout à la Loi (dharmapara), reconnaissant; il a la démarche du roi des éléphants et connaît un grand nombre de Ç̣âstras »; « ses sourcils sont égaux et se rejoignent »; « ses cheveux, noirs et bouclés, naissent un à un dans chaque pore »; « il a l'organe de la génération caché, comme un cheval ou un éléphant »; « ses pieds et ses mains portent ces signes : une charrue, un pilon, une massue, une épée, une conque, une roue, un éléphant, un monstre marin, un lotus, un char. Les hommes goûtent sa domination; car l'indépendance de son jugement ne tolère pas [les excès de] sa famille. — Après avoir joui pleinement de la terre conquise par sa valeur, à l'âge de quatre-vingts ans Bhadra rend l'âme dans un tîrtha et va au séjour des dieux. »

Ç̣aç̣a « a les dents et les ongles minces »; il est

[1] Il semble toutefois qu'au temps de Hiouen-Thsang (*Voyages*, II, 155, 167), Ujjayinî et le Mâlava aient formé effectivement deux royaumes distincts. Voy. Cunningham, *Anc. Geogr. of India*, I, 489 et suiv.

« attaché aux choses de la science et à l'activité du marchand »; « il est rusé, il est chef d'une armée, adonné à la volupté, l'esprit attaché aux femmes des autres ; il est mobile, il est brave, dévoué à sa mère[1], attaché aux forêts, aux montagnes, aux fleuves, aux défilés difficiles »; « sa marche est imperceptible ; car ce Çaça est donné comme excessivement léger »; « des lignes représentant un bouclier, une épée, une vîṇâ, un palanquin, une guirlande, un tambour, rappelant aussi un trident, sillonnent ses pieds et ses mains. Il est le chef d'une population frontière[2] ou roi d'une province ; succombant aux atteintes d'une dyssenterie douloureuse[3], Çaça entre à l'âge de soixante et dix ans au séjour de Vaivasvata » (v. 20-3).

Haṁsa (v. 24-7) a les « joues rouges et pleines », le « nez proéminent »; « son visage a l'éclat de l'or, sa tête est ronde, ses ongles rouges ; il porte ces marques : une guirlande, un croc, une conque, une couple de poissons, les instruments du sacrifice, une vache, un lotus; il a la voix du cygne ;... ses sens sont calmés. — Il aime l'eau... Il règne sur les Khasas, les Çûrasenas, les Gândhâras et l'espace compris entre la Gaṅgâ et la Yamunâ. Après avoir exercé le pouvoir souverain pendant quatre-vingt-

[1] *Mâtṛihitaḥ*. Cf. l'épithète *mâtṛivatsala* appliquée à Kârtikeya, *Mahâbhâr*. III, 14633.

[2] Cf. Kern, *Ind. Stud.* X, 197. On pourrait penser que, comme « sâmanta », qui a la même signification étymologique, « prâtyantika » n'est qu'un simple équivalent de « mâṇḍalika ».

[3] « Sphiksrâvaçûlâbhibhavârtamûrtiḥ ».

dix années, il meurt sur la lisière d'une forêt... Il est héroïque, cruel, excelle dans la connaissance des mantras ; il est le maître des voleurs, il est habile aux exercices du corps. »

Rucaka « accomplit ses desseins par la violence. — Il a les pieds et les mains marqués de la massue de Çiva, d'une vîṇâ, d'un taureau, d'un arc, de la foudre, d'un javelot, de la lune, du trident. Il rend honneur à son guru, aux brâhmanes » ; il est « habile dans la pratique des formules magiques », il règne sur le Vindhya avec le mont Sahya et Ujjayinî ; quand il a atteint soixante et dix ans, il meurt par le poignard ou par le feu » (28-30).

Il est toujours délicat de préciser le caractère propre et essentiel de personnages appartenant à des contes de la nature de celui-ci, qui, fort éloignés de l'unité du mythe primitif, admettent et confondent volontiers des éléments d'origines diverses. Le rôle important des lakshaṇas prouve du moins que ces Mahâpurushas ne sauraient être séparés du Mahâpurusha buddhique ; c'est ce que démontrent également les épithètes *kṛitabuddhi* (v. 11), *dharmapara*[1] (v. 14), *kalâsvabhijña* (v. 15), la conquête universelle attribuée à Bhadra (v. 17) et le bonheur dont les hommes jouissent sous cette domination ; — autant de traits qui rappellent le « grand homme » des buddhistes, Buddha ou Cakravartin[2]. L'affinité du

[1] Purusha-Nârâyaṇa est « çâçvatadharmagoptâ ». (*Mahâbhârata*, XII, 12700.)

[2] Peut-être même est-il permis de conjecturer que les *tîrthas* où

Mahâpurusha Vishṇu n'est pas moins sensible. Mâlavya est une dénomination géographique, mais Bhadra et Rucaka se rattachent fort bien, par l'idée de splendeur qu'ils expriment, à un cycle solaire. Ruca se retrouve comme nom ou comme épithète de « Prajâpati Âdityarûpa » (Mahîdh.) dans des vers du Yajus[1] employés au Purushamedha. Haṁsa est un des noms les plus anciens de l'oiseau solaire éployant au ciel ses ailes d'or (cf. *Atharva V.* XII, 2, 38, etc.); et il continue d'être appliqué au dieu, considéré dans son rôle cosmogonique et mystique[2]. Je citerai, par exemple, ce passage de la Çvetâçvatara upanishad (*Ind. Stud.* I, 438) où le dieu suprême est appelé « le Haṁsa unique; au milieu de ce monde il est le feu, il trône au milieu des eaux »[3]. Le nom de Çaça, le lièvre, se lierait

meurent Mâlavya (v. 12) et Bhadra (v. 19) marquent une lointaine connexion avec les Mahâpurushas tîrthaṁkaras des Jainas.

[1] *Vâjas. S.* XXXI, 20, 21.

[2] Cf. *Rig V.* IV, 40, 5. *Vâj. S.* X, 24, où voy. *Mahîdh.* Voy. aussi *Mahâbhârata*, II, 10994; V, 1261, cités par Weber, *Ind. Stud.* I, 263 n.

[3] Cf. le vers 25, d'après lequel Haṁsa « se plaît dans l'eau ». L'application du même nom à Agni (cf. de Gubernatis, *Zool. myth.* II, 307) est peut-être en même temps la source de l'épithète *haṁsakalasvana* du v. 24 (cf. ci-dessous sur *brahmasvara*), qui rappelle le qualificatif *mattahaṁsasvana* donné, par exemple, à Râma (*Râm.* éd. Gorresio, II, 46, 14). Comp. *haṁsa* comme désignation des chanteurs sacrés, ap. Benfey, *Sâma V. Gloss.* s. v. Quant au titre de *Paramahaṁsa*, employé pour désigner des yogins de l'ordre le plus élevé (p. ex. Paramahaṁsa upan. *Ind. Stud.* II, 173 et suiv.), il est avec le Haṁsa divin dans un rapport comparable à celui du titre de Brahman par rapport à Brahmâ.

plutôt à des symboles lunaires (de Gubernatis, *Zool. myth.* II, 76 et suiv.); mais il peut être issu des qualificatifs *çîghraga, nibhṛitapracâra* (v. 20-21), qui rappellent et la marche rapide du Cakravartin à travers l'espace, et des épithètes comme *avyaktavartman* appliquée au Prithu vishṇuite (*Bhâgavata Purâṇa*, IV, 18, 10).

Dans le bizarre mélange de qualités et de défauts que présente la peinture de ces personnages, et qui serait au besoin une preuve nouvelle de leurs origines purement légendaires, nous les voyons surtout convaincus et d'un goût excessif pour les plaisirs, d'une passion criminelle pour les femmes des autres (v. 20), et d'un penchant à la ruse, à la pratique des formules magiques et des sortiléges (v. 27-30). Le premier caractère s'explique de lui-même par l'influence de Vishṇu-Kṛishṇa, de ce Mahâpurusha Vâsudeva (le suivant de Bhadra est dit : « Vâsudevasya bhaktaḥ », v, 32), auquel la Mṛicchakaṭî contient déjà des allusions : quand, s'adressant à Vasantasenâ, dont il cherche, en ses discours ridicules, à gagner les faveurs, Çakâra se dit un « devapuliçe manuççe vâsudevake[1] »; c'est-à-dire le « divin Purusha Vâsudeva, fait homme »; la situation montre que c'est bien à Kṛishṇa qu'il est fait allusion; et nous verrons du reste que le rapprochement de ces termes, Purusha, Vishṇu, Kṛishṇa, devait être, à l'époque présumée de Çûdraka, *a fortiori* du temps de Varâhamihira, un

[1] *Mṛicchak.* éd. Stenzler, p. 13, l. 4; p. 121, l. 16.

fait dès longtemps accompli [1]. La seconde série d'épithètes se rattache, je pense, à la Mâyâ de Vishṇu, grâce à laquelle deux significations se touchent et se confondent dans des épithètes comme « mâyin, mâyâvin », représentant tour à tour le dieu comme associé à la mâyâ philosophique ou adonné à la magie et à la ruse [2]. A ce même ordre d'idées se rapporte sans doute le titre de *Caurasvâmin,* « maître des voleurs », donné à Haṁsa (v. 27) et qui, en tout cas, possède un équivalent exact dans les qualifications de « stenânâm pati, taskarâṇâṁ pati, stâyûnâṁ pati, mushṇânâṁ pati », appliquées à Rudra par la Çatarudriya upanishad [3], qui groupe autour de ce nom une foule d'épithètes divines d'origines d'ailleurs très-variées. On y retrouve aussi (XVI, 19) la qualification « mantrin vâṇija », à laquelle correspond le « vaṇikkriyâsu nirataḥ » du vers 20 [4], et chez le Mahâpurusha buddhique, le titre analogue de « Sârthavâha », quelquefois donné au Buddha (*Lal. Vist.* 111, ult.).

Le même contraste se manifeste entre la puissance des cinq rois et l'obscurité, la misère de leur fin : une mort triste ou sanglante est le lot commun de la plupart des héros solaires de l'épopée. A ce point

[1] Le nom de Vâsudeva est de même appliqué à Purusha-Nârâyaṇa, dans l'épisode du *Mahâbhârata,* XII, 12889-12896.

[2] Cf. *Bhâgav. Pur.* VIII, 19, 8; 21, 10, où Vishṇu-nain est appelé « Mâyâvinâṁ vara », le maître des magiciens. Comp. le Mâyâvin Purushottama, ap. Wilson, *Select Works,* I, 243, etc.

[3] *Vâjas. S.* XVI, 21.

[4] Cf. « Indra vaṇij » invoqué dans *Atharva Veda,* III, 15, 1.

de vue, nos personnages ne sont pas plus heureux qu'Achille ou Kṛishṇa (cf. la mort de Rucaka par *le poignard*), ni que le Buddha lui-même, succombant à une violente dyssenterie (cf. la mort de Çaça, « sphiksrâvaçûlârtamûrtiḥ »)[1]. Par une image plus simple et plus claire, Mâlavya, Haṁsa et Bhadra nous sont représentés terminant leurs jours dans les eaux ou dans les forêts, c'est-à-dire dans les nuages de l'horizon, où s'abîme à son coucher le héros solaire (cf. plus haut les rayons du cheval solaire illuminant au matin les « forêts »).

Non moins significatifs pour la nature de ces personnages sont les noms suivants, que leur donne le conte dans la personne de Vâmana (le nain), Jaghanya (littér. le dernier, le plus infime des êtres), Kubja (le bossu), Maṇḍalaka (le petit disque), et Sâmî (moitié d'homme) (v. 31-9). Hemacandra attribue (v. 103) au *Soleil* dix-huit serviteurs (pâripârçvikas); parmi eux, suivant la citation que le scholiaste[2] emprunte à Vyâḍi, l'un, Piṅgala, identifié avec le feu (vahni), reçoit le nom ou l'épithète de Vâmana, un autre, celui de Purusha. Ces êtres apparaissent en effet comme une sorte de dédoublement, sous les traits de nains difformes, des

[1] Ce singulier symbolisme n'est point isolé ici. Pour les excréments du cheval ou du bœuf, signifiant l'ambroisie du nuage, cf. de Gubernatis, I, 87, 290. Pour des images analogues, comp. Schwartz, *Sonne, Mond und Sterne*, p. 250 et suiv. Rem. aussi le double sens, primitif et dérivé, de « purîsha » dans l'Inde, de « mist » dans les langues germaniques.

[2] Éd. Böhtlingk et Rieu, p. 300.

rois dont ils sont les compagnons; ils partagent leurs signes caractéristiques, leurs qualités et aussi leurs vices; ils ont la couleur cuivrée (« tâmrachaviḥ », v. 34) du Nain-Vishṇu dépossédant Bali ou se montrant sur les bords de l'Océan à son ami Sattrâjita [1]. Ils rentreraient donc au mieux dans le cycle d'où est dérivé tout ce conte; et il faut avouer qu'en leur reconnaissant une nature solaire, en y voyant (comme nous y autorise encore la comparaison des nains Vâlakhilyas, ces êtres lumineux suspendus aux branches de l'arbre atmosphérique, *Mahâbhârata*, I, 1385, et cf. ci-dessous) une expression, par exemple, des rayons solaires, messagers et espions du dieu [2] (« spaçaḥ », v. 35), tous leurs traits s'expliquent aisément [3] : joueurs, fantasques (v. 34-35), généreux et faux, puissants et malheureux (v. 34-39), suivant qu'ils se cachent derrière les nuages ou manifestent leur splendeur; voluptueux, qui vont caressant les nymphes de l'atmosphère, comme leurs maîtres, féconds en ruses et habiles magiciens (v. 37, etc.), rouges (v. 34) au matin, vieux et grisonnants (v. 38)

[1] Wilson, *Vishṇu Pur.* éd. Hall, IV, 75. — Cf. encore Aruṇa, le conducteur difforme, ou du moins à demi formé seulement, du char solaire. (*Mahâbhârata*, I, 1082 et suiv.)

[2] Pour l'application de « spaç » au soleil, cf. p. ex. *Ṛig V.* IV, 13, 3, et sur cette expression d'« espion » employée pour les agents lumineux, cf. Muir, *J. Roy. As. Soc.* new ser. II, p. 350 et suiv. 380.

[3] Il est curieux de constater à quel point ils concordent avec la nature des nains de la mythologie germanique (Grimm, *Deutsche Myth.* p. 416, 432, 438), dont le nom de *Zwerg* se compare naturellement avec les noms que nous retrouvons ici. Cf. Kuhn, *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* I, 201-2.

comme la lumière pâle du crépuscule; sur toutes choses, étroitement liés à Vâsudeva (v. 32). Il serait même possible que la représentation du Purusha philosophique, sous les traits d'un être de la hauteur d'un pouce, résidant dans le cœur de tout homme[1], — en cette qualité il reçoit précisément la qualification de *Vâmana* dans la Kâtha upanishad (v. 3; cf. VI, 17), — eût, dans une certaine mesure, contribué à ce rapprochement des purushas et des nains. Ceci n'empêche point que la mythologie indienne et spécialement la mythologie buddhique ne connaissent d'autres nains, comme les Kumbhâṇḍas, qui paraissent avoir eu des liens particuliers avec les démons et les symboles de l'orage, et qui ont pu exercer jusque sur les présentes descriptions une action secondaire.

Ce qui est certain, c'est que les nains paraissent également autour du Mahâpurusha buddhique, de Çâkyamuni. Je ne parle pas seulement des chapiteaux de Sanchi, où ils figurent assez nombreux pour inspirer à M. Fergusson cette conclusion qu'ils devaient posséder aux yeux des artistes une valeur symbolique réelle[2], ni de ces représentations d'Amravati (pl. L, LII), qui, en les coordonnant au stûpa ou au serpent à sept têtes, semblent indiquer qu'un

[1] Par exemple, *Bhâg. Pur.* II, chap. II, cité plus haut, où cette peinture est rapprochée immédiatement de celle du Purusha cosmogonique.

[2] Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, p. 109; pl. XIX, XX, XXI.

certain respect entourait ces génies rieurs et grotesques, mais de ce relief du même stûpa (pl. LXXIV), qui les montre portant ou soutenant le Buddha, qui descend du ciel des Tushitas sous les traits d'un jeune éléphant. La suite montrera, en recherchant l'origine de cet éléphant fabuleux, que leur rôle dans ce cas particulier n'a rien que de très-compatible avec le caractère dominant que nous leur attribuons.

Si par bien des traits ils se relient au cycle du Mahâpurusha, si, grâce à l'intermédiaire du syncrétisme vishṇuite, ils ont conservé bien des détails, et comme une couleur générale, qui rappellent la nature primitive de ce personnage, ces contes nous intéressent surtout en ce qu'ils attestent, par un témoignage indépendant, la popularité[1] d'une conception assez vivante pour se perpétuer sous des formes nouvelles, se transformer, se ramifier et s'étendre. Comparés d'ensemble à la légende buddhique, ils n'en apparaissent pas moins, par leur réalisme plus avancé, par la multiplication arbitraire du type, par l'incohérence de plusieurs détails, comme évidemment secondaires. Il en est de même des Mahâpurushas des Jainas, qui comprennent non-seulement les Jinas et les Cakravartins[2], mais toute la série des Çalâkâpurushas[3], et embrassent ainsi

[1] Cf. v. 32, suivant lequel Vâmana est « renommé dans l'intérieur des palais » (madhyakakshântareshu khyâtaḥ).

[2] Weber, *Çatruñj. Mâh.* p. 29, ch. VIII.

[3] Voy. Burnouf, *Introd.* 378 n. et 259 n.

avec ces personnages toute une suite de noms *empruntés exclusivement au cycle vishṇuite.* D'autre part, les lakshaṇas ne paraissent figurer chez eux qu'à l'état de description personnelle de Mahâvîra et d'Indrabhûti[1]. Colebrooke avait déjà comparé ce dernier au Buddha; suivant l'opinion extrêmement vraisemblable de M. Weber[2], ces deux noms sont le résultat d'une sorte de dédoublement de la personne unique de Çâkya; en tout cas, l'identité fondamentale de leur peinture physique avec les lakshaṇas du Mahâpurusha est parfaitement évidente[3]; et, dans la persistance de ces noms et de ces symboles chez des dissidents séparés de bonne heure, il est à coup sûr permis de chercher une preuve de leur importance ancienne.

Arrivé au point où nous le montre le conte astrologique, le titre de Mahâpurusha n'avait plus qu'un pas à faire pour perdre les derniers restes de sa valeur spéciale et se confondre avec le simple appellatif *mahâpurusha*, « un grand homme »; les textes buddhiques nous fourniraient plus d'un exemple de cet emploi vulgaire[4]. C'est là un destin commun à bien des termes mythologiques, à ceux-là mêmes

[1] Weber, *Ueber ein Fragm. der Bhagav.* p. 306-20.

[2] *Loc. cit.* p. 241 et suiv.

[3] Cf. *Voyages de Hiouen-Thsang*, I, 164.

[4] Le tableau de la création par l'Âdi-Buddha (ap. Burnouf, *Introduction*, p. 222) offrirait un exemple de la persistance parallèle des plus anciennes conceptions, s'il n'était plus plausible de le considérer comme un emprunt direct fait au brâhmanisme des Purâṇas.

qu'une insignifiance apparente ne condamne point à glisser plus rapidement sur cette pente de la décadence. L'illusion serait grande de transporter à leurs débuts, ou même aux époques moyennes de leur carrière, la physionomie effacée qui n'est que le dernier terme d'un rôle successivement amoindri. Le Mahâpurusha, Buddha ou Cakravartin, est bien le Nârâyaṇa[1], auquel le Lalita Vistara ne se fait pas faute d'assimiler directement le Docteur[2], ce Purusha dont le développement est encore assez saisissable pour que nous en puissions remonter, étape par étape, le cours presque entier. Il nous apparaît d'abord dans une condition manifestement voisine encore de ses premières origines; ses plus anciens caractères préparent déjà l'association qui, à la période suivante, sauve une partie tout au moins de son originalité et de sa vie légendaire. Un dernier document nous l'a montré bien déchu de sa pre-

[1] Les énumérations et les chiffres rattachés à Purusha par les Brâhmaṇas (*Ind. Stud.* IX, 18) ont pu fournir un prétexte à la fixation scholastique des lakshaṇas chez les buddhistes. — D'autre part, c'était une image bien naturelle de faire du Dieu suprême un roi sans rival. Cf. *Ath. V.* X, 7, 31; 39 : «Dès que l'Éternel fut né, il obtint une souveraineté qui jamais n'eut de supérieure», le «Skambha à qui les dieux apportent sans cesse un tribut infini». De ce dernier trait, M. Muir a rapproché *Ath. V.* X, 8, 15 : «Il est un grand Être au centre de la création; les chefs des royaumes lui apportent le tribut.» Comp. encore XIX, 45, 4.

[2] Cf. l'épithète *Nârâyaṇasthâmavat,* «doué de la force de Nârâyaṇa» (*Lalita Vistara,* 124, 18, 364, 11 al., p. 422, l. 18-9, où Çâkya est invincible comme Nârâyaṇa. «Nârâyaṇa iva durdharshaḥ». Cf. p. 392, l. 2, et surtout p. 247, l. 14, où le Buddha est «Nârâyaṇaâtmabhâiva».

mière grandeur, altéré, fractionné, localisé, tel enfin que le réalisme avisé du bon sens populaire modèle les héros du conte. Aucun de ces éléments n'est inutile pour l'intelligence du type qu'a conservé le buddhisme, et qu'il ne suffisait pas de rattacher par des comparaisons évidentes au personnage de l'épopée; si les plus récents expliquent et le tour général qu'a pris sa légende, et plus d'un détail qui y a été incorporé, les plus anciens donnent la clef de sa nature propre et de ses attributs dominants.

II.

Analyse des signes. — Le Kolâhala. — Les funérailles. — Conclusion.

Du minutieux examen auquel Burnouf a soumis plusieurs versions buddhiques des « signes », il ressort que les différences qui les séparent ne sont rien moins que profondes ou caractéristiques; il n'y a aucun éclaircissement à attendre de pareilles divergences, et l'unité fondamentale de toutes les listes ne saurait faire doute. Quant à la relation des deux catégories, l'une de trente-deux caractères principaux, l'autre de quatre-vingts signes secondaires, le nom même d'*anuvyañjana* assigne à celle-ci ou une moindre importance ou une date postérieure. Il est certain que bon nombre des traits qui y sont mentionnés tendent, par leur nature vaguement descriptive et toute impersonnelle, à confirmer cette induc-

tion (p. ex. les n°s 23-9, 31-3); d'autres ne sont qu'un développement, un fractionnement en plusieurs épithètes d'un caractère unique dans la première liste (n°s 18-20, comparés au dixième lakshaṇa; 53-8, comparés au huitième); les nouveautés n'y présentent point un intérêt appréciable (comme les n°s 1-7, 34-5, 47); quelques-unes même (comme 12-16) semblent témoigner d'un certain abaissement des conceptions correspondantes dans les lakshaṇas. Ainsi, quoique tous les monuments[1] transmettent l'une et l'autre séries rapprochées sur un pied d'égalité complet, et qu'il n'y ait, par conséquent, aucune raison extérieure de les séparer dans l'examen; quoique certains signes secondaires aient conservé (p. ex. n°s 19, 20, 80) des détails remarquables et certainement anciens,— il suffira néanmoins pour notre but de considérer d'un peu près les signes principaux, en y rattachant, à l'occasion, des traits de la seconde catégorie. Les descriptions parallèles des brâhmanes et des Jainas, ne visant pas à une précision dogmatique et n'ayant pas été fixées dans des nombres invariables, ne prêtent point à une plus ample comparaison d'ensemble. C'est par l'examen du détail que nous avons à démontrer comment les attributs principaux n'ont de sens et de valeur que par leur origine divine,

[1] Cependant la relation en vers du Lalita Vistara (où les parties versifiées ont un caractère particulièrement populaire, et par conséquent présentent un intérêt supérieur) ne parle que des trente-deux lakshaṇas, p. 124 et suiv.

comment l'interprétation symbolique en est à la fois nécessaire et pleinement satisfaisante, comment enfin, il est, grâce à elle, facile de les ramener à ces éléments mythologiques que nous avons précédemment reconnus comme essentiels à la personne du grand Purusha.

En vertu du premier lakshaṇa, le Mahâpurusha a, suivant Burnouf, « la tête couronnée d'une protubérance du crâne ». Il est certain que l'*ushṇîsha* a eu, en effet, ce sens pour les buddhistes, à une certaine époque; la valeur propre du mot ne permet pas de le considérer comme primitif. Ce caractère ne se trouve que dans la liste buddhique. Toutefois, parmi les interprétations auxquelles il donne lieu, l'une[1] fait de l'ushṇîsha une disposition particulière de la chevelure, ramenée sur le sommet de la tête; par là, nous sommes conduit à comparer ce trait avec l'épithète de « kapardin », appliquée à Purusha dans l'épopée[2]; et en effet, Çiva (*Mahâbhârata*, XIV, 195[3]) et Rudra (*Çatarudr. upan.* III, 1) reçoivent parfois l'épithète « ushṇîshin », à côté et au lieu de leur qualification fort commune de « kapardin »; or ce dernier nom se retrouve, d'autre part, appliqué dans le Veda à un dieu de nature solaire, à Pûshan (*R. V.* IX, 67, 11)[4]. Étant donné le symbolisme habituel

[1] Ap. Burnouf, *Lotus*, p. 558 et suiv.

[2] *Mahâbhârata*, XII, 13114.

[3] Ce passage a pour nous d'autant plus d'intérêt que le dieu y est décrit, par exemple, comme *tîkshṇadâm̃shṭra*, *vaiçvânaramukha* (v. 201), et rappelle ainsi plusieurs autres de nos lakshaṇas.

[4] Dans l'*Atharva V.* XV, 2, 1, 2; 3; 4, l'ushṇîsha de Vrâtya, cé-

des cheveux et des poils chez les dieux de la lumière, la fonction de l'ushṇîsha, qui consiste à émettre des rayons assez puissants pour éclairer tous les mondes, tend à fortifier ce rapprochement avec le kaparda de Rudra-Çiva. En effet, suivant les Siamois[1], le Buddha a «sur la tête un *sirorot* (ou nimbe), semblable à une brillante couronne divine, à l'imitation de laquelle tous les rois de la terre ont fait des couronnes un insigne de la dignité royale.» A ce propos, M. Alabaster observe que les gloires des Siamois affectent, non pas la forme circulaire, comme en Occident, mais une forme pyramidale, sorte de flamme qui s'élève de plusieurs coudées au-dessus de la tête; à cette forme correspond exactement celle de la couronne royale, comme notre couronne à notre nimbe (p. 207). Or, le kaparda représente une figure extrêmement analogue[2], et l'ushṇîsha paraît, comme la coiffure royale, dans le râjasûya, où la remise au prince en est accompagnée d'une formule qui le rapproche clairement des phénomènes lumineux[3]. Si l'on considère que cette sorte de gloire, usitée chez les Siamois, l'est également dans l'Inde, et figure sur les monuments aussi

lébré comme Dieu suprême, est cité parmi ce que l'on pourrait appeler ses «trésors» et identifié avec le jour (ahar ushṇîshaṁ); mais il est difficile de démêler si cette particularité a son origine dans un prototype humain et réel (cf. *Ind. Stud.* II, 35) ou dans l'aspect mythologique de ce singulier personnage.

[1] Alabaster, *the Wheel of the Law*, p. 115.

[2] La forme d'une coquille, qui, agrandie, donne encore un symbole de la foudre dans la conque pañcajanya de Vishṇu.

[3] *Vâjas. Saṁh.* X, 8.

anciennement que les nimbes circulaires[1]; si l'on tient compte du rôle figuratif ou légendaire de l'apex lumineux dans la Perse et jusque dans l'antiquité gréco-romaine, on n'hésitera guère à reconnaître dans ce caractère comme une autre expression, au fond assez voisine de ce « prabhâmaṇḍala » qui, d'après le Mahâbhârata, enveloppe Nârâyaṇa. Certaines statues, dont parle Burnouf (p. 559), en ont fidèlement transmis la signification véritable; elle se manifeste jusque dans un texte, secondaire, à vrai dire, par sa date et par son origine[2], qui parle du Vijaya de l'ushṇîsha (comme l'Atharvan du Vijaya de la tête de Purusha, cf. ci-dessus) et en fait l'objet d'une enthousiaste adoration. Les épithètes védiques de *çobhanahanuman*, *hiraṇyaçipra*, appliquées soit à Indra, soit aux Maruts[3], montrent bien comment cette notion d'une splendeur éclatante se pouvait attacher, soit à la tête, soit à la coiffure des êtres divins[4]; et en ce qui touche spécialement le Mahâpurusha, l'Atharva Veda, en faisant sortir le feu du sommet de sa tête, en représentant le feu comme la tête de Skambha (I, 7, 19),

[1] Comp. par exemple, le Çiva des monnaies de Kadphises (Wilson, *Ariana Ant.* pl. X), tantôt à flamme conique, tantôt à tête radiée (cette dernière figure rappelle de très-près l'ushṇîsha).

[2] Inscription de Ken-yung-kwan, dans *Journ. of the Roy. As. Soc.* n. s. V, p. 20.

[3] Cf. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 83, 149.

[4] Cf. l'épithète des dieux : « maṇiratnacûḍasamalaṁkṛita ». *Lal. Vist.* 129, 18; 130, 7; et sur le maṇi de l'ushṇîsha, Beal, *op. cit.* 289, 413.

laisse clairement sentir la raison d'être particulière et les premières origines du présent attribut.

A l'*ûrṇâ* (quatrième lakshaṇa) appartient un rôle tout comparable à celui de l'ushṇîsha, « rôle très-important dans les légendes et les sûtras du Nord ». De ce « cercle de poils laineux, blancs comme la neige ou l'argent, placés entre les sourcils » du Buddha, « s'échappent les rayons miraculeux qui vont éclairer le monde à de prodigieuses distances » (Burnouf, p. 563). Ce sont de même des « poils blancs, tournés vers la droite », qui forment sur la poitrine de Vishṇu ou Kṛishṇa le *çrîvatsa*[1], et Kṛishṇadâsa constate expressément (Weber, *loc. cit.*) l'identité essentielle du çrîvatsa[2] et du kaustubha, que leur rapprochement sur la poitrine du dieu, pour ne point parler d'autres preuves, suffirait à établir. Mais le *svastika*, le *nandyâvarta*, le *vardhamâna*, que l'on se représentait aussi comme formés par des cheveux ou des poils, ne sont que des expressions différenciées du même symbole (comp. le huitième anuvyañjana), et les faits qui ont été signalés (Maṇi-Kaustubha), ou que nous aurons à signaler par la suite (Maṇi-Triçûla-Vardhamâna), établissent entre tous ces termes un lien de parenté étroit et précis. La signification reconnue pour le *maṇi* exprime indubitablement la valeur originelle de toutes ces autres marques, avec laquelle leur figure tra

[1] *Çabdakalpadr.* ap. Weber, *Kṛishṇajanmâshṭamî*, p. 272 n.

[2] Ce mot vient, je pense, de *çrîvat* (forme parallèle de *çrîmat*) + suff. *sa*, comme le védique *kuvitsa* vient de *kuvid* + *sa*.

ditionnelle (essentiellement la croix ou le trident) s'accorde au mieux. Ainsi l'on comprend comment le rayon parti de l'ûrṇâ a une voix, qui va, par exemple, porter l'effroi dans l'âme de Mâra le tentateur[1]; et c'est guidées sans doute par un souvenir obscur de la signification ancienne, que les listes attribuent aux poils de l'ûrṇâ, non point une teinte dorée, mais la couleur blanche de l'argent; une source chinoise dit «de la pierre de jade[2]», pierre d'un blanc verdâtre qui réveille bien l'image de la traînée blanche, livide, de l'éclair[3]. Quant à la place qu'occupe cette touffe de poils entre les sourcils du Mahâpurusha, nous trouvons qu'une importance exceptionnelle s'attache à cette partie du visage, désignée sous le nom d'*avimukta*[4]. La Jâbâla upanishad déclare que «l'avimukta, qui est le kurukshetra, le lieu du sacrifice des dieux, et le siége de Brahmâ pour tous les êtres,» a sa place «là où les sourcils se réunissent avec l'organe de l'odorat; c'est là la réunion du monde céleste et du [monde] le plus élevé; aussi, ceux qui connaissent Brahman révèrent-ils ce point de réunion[5].» Le Bhâgavata

[1] *Lalita Vist.* p. 376, ult.

[2] Préf. du *Si-yu-ki, Voyages de Hiouen-Thsang*, I, p. 33.

[3] Ceci rappelle d'une façon frappante le cheveux merveilleux de la nymphe Uttahagi, dans la légende de Célèbes citée par M. Kuhn, *Herabk. des F.* p. 89 : «Quand un jour Kasimbaha le lui arrache, un orage s'élève avec éclairs et tonnerre.»

[4] Par exemple, *Bhâgav. Gîtâ*, VIII, 10; cf. *Ind. Stud.* II, 14.

[5] Ap. *Ind. Stud.* II, 73-5. Cf. encore l'interprétation de «Vishṇos triṇi padâni», comme signifiant «l'intervalle entre les sourcils», citée par le *Dictionnaire de Saint-Pétersbourg*, s. v. *pada*.

relie expressément à Purusha ces conceptions, quand il dit (II, 1, 30) : « L'intervalle qui sépare *ses* sourcils (de Purusha) est la demeure de Parameshṭhin », et il est clair, en effet, qu'un pareil mysticisme doit reposer nécessairement sur quelque vue ou tradition mythologique. Suivant le Mahâbhârata (XII, 12915, 13043, 13085), Rudra sort du front de Purusha; le Vishṇu Purâṇa [1], qui substitue Brahmâ à Purusha, nous dépeint « les trois mondes illuminés par les traînées de lumière que produit sa colère »; le dieu « fronce les sourcils, et de son front enflammé par la fureur s'échappe Rudra, égal en éclat au soleil de midi, Rudra au corps formidable, moitié homme et moitié femme [2]. » Au même ordre d'idées se rapporte, avec la naissance d'Athéné [3], la puissance attribuée par la poésie grecque aux sourcils froncés de Zeus, et par le Bhâgavata Purâṇa aux sourcils de Kṛishṇa « avec lesquels il balaye, en les agitant comme un rameau, le fardeau qui pesait sur la terre » (III, 2, 18). Je rappellerai encore le troisième œil de Çiva, s'ouvrant à l'endroit même où la description buddhique place l'*ûrṇâ* : Pârvatî s'est approchée de son époux, livré, sur les sommets de

[1] I, 7, 6 et suiv. cités ap. Muir, *Sanskr. Texts*, IX, 331.

[2] Comp. *Yama* et *Yamî* et l'explication de leur nature dans Kuhn, *Zeitsch. f. vergl. Sprachf.* I, 449 et suiv.

[3] Cf. Max Müller, *Lect. on the Sc. of lang.* II (1re éd.), p. 503. Mais, depuis, la dissertation de M. Benfey, Τριτωνὶς Ἀθάνα, a élevé au-dessus de toute contestation la nature primitive d'Athéné comme nom de l'éclair. — Cf. du reste Kuhn, *Herabk. des Feuers*, p. 17.

l'Himâlaya, à la méditation et aux austérités; en se jouant, elle lui couvre les yeux de ses mains; — les vapeurs de l'atmosphère obscurcissent le soleil, conçu comme l'œil du Dieu suprême; — l'obscurité et le trouble envahissent le monde, quand soudain « une flamme grande, éclatante, jaillit du front [de Çiva], et un troisième œil[1] lui vint, resplendissant comme le soleil, » qui mit à néant l'Himavat avec tous les êtres qu'il abritait; — le dieu, un instant éclipsé, sillonne d'*éclairs* les montagnes de nuées, les fend, les disperse, et reparaît dans sa splendeur (*Mahâbhârata*, XIII, 6360 et suiv.).

Burnouf (p. 562) et, après lui, M. Weber[2] se sont étonnés de rencontrer dans une description du Buddha des signes (laksh. n° 2, anuv. 72-80) relatifs aux cheveux, et de voir des statues en reproduire fidèlement les particularités. Les préceptes de la discipline sont ici sans application; le vrai caractère du Mahâpurusha reconnu, la difficulté se résout d'elle-même : il a les cheveux « d'un noir foncé », au même titre que Kṛishṇa ou Arjuna (Burnouf, *loc. cit.*); cette similitude, l'emploi typique de l'épithète *dakshiṇâvarta*, semblent même revendiquer pour ce trait une valeur symbolique précise (cf. ci-

[1] Comp. l'œil des Cyclopes et des Râkshasas au milieu du front (Kuhn, *Herabk. des Feuers*, p. 68), et sur l'œil unique des démons de l'orage, cf. Schwartz, *Urspr. der Myth.* p. 268 et suiv. Quant à la forme de l'*œil* prise ainsi par la foudre, cf. les « sangliers aux yeux d'or (hiraṇyacakrân), aux dents de fer (ayodâm̃shtrân) ». (*R. V.* I, 18, 5).

[2] A propos de Mahâvîra, *Bhagavatî*, p. 311.

dessous), et leur couleur sombre, les épithètes qui la comparent, ainsi qu'il est habituel pour le nuage, aux reflets du collyre et du cou du paon, les emblèmes du svastika, etc., qu'ils sont censés figurer, autorisent peut-être à reconnaître dans ce détail la même intention que dans le vers du Bhâgavata qui fait des nuages la chevelure de Purusha (II, 6, 5). D'après l'hymne du Ṛig (X, 90, 13), la tête de Purusha est le ciel; ailleurs, c'est Agni qui est appelé « La tête du ciel[1] » (mûrdhan divaḥ, p. ex. *R. V.* VI, 7, 1, et souvent). De pareils rapprochements expliquent tout le secret de ces images.

Suivant le Bhâgavata Purâṇa (II, 1, 29), « la bouche de Purusha est le feu enflammé » (mukham agnir iddhaḥ), et ce trait doit être rapproché de vers comme II, 6, 1, qui déclare que « de la langue de Purusha s'élèvent la nourriture des dieux, celle des pitṛis et celle des hommes », et rapproché de III, 16, 8, où Bhagavat enseigne que « par la bouche du feu il dévore l'offrande du sacrifice ». Ce n'est pas là une imagination moderne, ainsi que le prouve le vers parfaitement clair (v. 7) de l'hymne de l'Atharva Veda traduit plus haut; d'autre part, le Çatapatha Brâhmaṇa (II, 2, 4, 1) montre Prajâpati produisant Agni de sa bouche[2]. Et, en effet, l'épi-

[1] Dans la description Jaina de Mahâvîra, « l'extrémité de ses cheveux est brillante comme l'or en fusion », ce qui rappelle les épithètes *çocishkeça, harikeça,* données à Agni. — Cf. Weber, *Ueber ein Fragm. der Bhagav.* p. 306.

[2] D'après *Vâjas. Saṃh.* XXIX, 11, Agni grandit par le *tapas* de Prajâpati.

thète védique des dieux « agnijihva » était naturellement sortie de la comparaison des flammes avec les langues d'Agni, combinée avec sa fonction d'intermédiaire entre les hommes et les immortels[1]. Tel est aussi le sens véritable du douzième lakshaṇa (prabhûtatanujihva), qu'il faut, je pense, contrairement à l'opinion de Burnouf (p. 567), traduire : « il a la langue longue (non pas large) et mince (ou effilée) ». C'est ce que prouvent, non-seulement le passage correspondant de Varâhamihira[2], mais surtout la description des Siamois[3]. D'après eux, la langue du Mahâpurusha est « douce et flexible, assez longue pour atteindre son front »; et l'authenticité de cette description est garantie par la peinture des Çvetas Purushas, qui « de leur langue lèchent tout leur visage semblable au soleil »[4] (*Mahâbhârata,* II, 12706). Nous avons vu déjà toute une assemblée de buddhas célestes et terrestres élevant jusqu'au ciel leur langue et en émettant mille rayons lumineux[5]; en même temps que cette peinture, s'ex-

[1] Soit par une application plus directe de sa splendeur, soit en raison de sa parenté étroite avec Agni (au triple siége, terrestre, atmosphérique et céleste), Savitṛi est appelé *sujihva, mandrajihva,* comme Agni lui-même. Citat. ap. Muir, *Sanskr. Texts,* V, 162.

[2] « Jihvâ.... dîrghâ.... çlakshṇâ ». *Bṛih. Saṁh.* LXVIII, 53.

[3] Alabaster, *op. cit.* p. 115. Cf. Hardy, 27e laksh. p. 369.

[4] La flamme est elle-même le visage (anîka) d'Agni, dans le langage védique : la langue et le visage sont ainsi expressions adéquates et se confondent.

[5] On peut comparer la langue de Bali (c'est-à-dire, dans l'espèce, le feu *de l'éclair*) avec laquelle il atteint aux dix points de l'espace. *Bhâgav. Pur.* VIII, 15, 26.

pliquent le dix-neuvième anuvyañjana et la couleur « cuivrée » de la langue du Buddha. Ce point reconnu jette une lumière nouvelle sur toute une série de signes.

Les septième, huitième et neuvième lakshaṇas attribuent au Mahâpurusha « quarante dents égales, sans interstices, et parfaitement blanches ». Il en faut rapprocher les anuvyañjanas 49-51, d'après lesquels il a les « canines arrondies, pointues et régulières ». Les nombres nous avertissent d'abord de ne pas prendre la description en un sens trop littéral, d'autant plus que le trait se retrouve, dépassé, dans la liste siamoise, qui parle de quarante dents en haut, autant en bas, plus quatre canines [1], et aussi dans le portrait des hommes du Çvetadvîpa, qui sont munis de « soixante dents blanches et de huit canines » (*Mahâbhârata*, *loc. cit.*). Cette exagération [2] ne peut avoir d'autre but que de signaler la force des dents du personnage, et ne doit s'isoler ni de « la mâchoire de lion », ni même du « goût excellent », qui constituent le treizième et le onzième lakshaṇa. Dans le dernier cas, c'est surtout la puissance d'un goût merveilleusement actif qu'il faut entendre, comme le prouve ce commentaire siamois : le Buddha « a environ sept mille nerfs du goût convergeant à l'entrée de la gorge, au moyen desquels, au moment où la nourriture dépasse l'extrémité de

[1] Alabaster, *loc. cit.*

[2] Elle a disparu tout naturellement chez Varâhamihira (LXXIII, 52), qui ne pouvait aller aussi loin dans l'invraisemblance.

sa langue, il éprouve la sensation du goût dans son corps entier[1]. » Le détail final est d'autant plus significatif qu'il paraît plus opposé à la mission particulière et au caractère propre du saint personnage. Il n'en est pas de même si on l'applique à Agni, dont les poëtes védiques marquent l'avidité par les images les plus énergiques et les plus multipliées, et qui, lui, éprouve, en effet, dans tout son corps de flammes, le goût du beurre sacré et des libations. Il est tout simple qu'il ait beaucoup de dents, comme il a beaucoup de langues, comme il a mille yeux; ses dents sont brillantes, elles sont d'or ou de fer[2]; sa mâchoire est vigoureuse (*tigmajambha*[3], etc.), et se peut d'autant mieux appeler une « mâchoire de lion » qu'il rugit comme le lion (*Ṛig Veda*, III, 2, 11), qu'il est, à sa naissance, et sous le nom de Tvashṭṛi, appelé « le lion » ou comparé à un lion (*Ṛig Veda*, I, 95, 5; III, 9, 4, al.); mais l'idée de force et de voracité est sans doute ici le point essentiel et le véritable motif de la comparaison (cf. la substitution de la « mâchoire du tigre » dans la description de Varâhamihira, LXIX, 14). S'il était encore besoin d'une preuve plus directe de la relation étroite qui unit ces différents traits et de leur vraie origine, on la trouverait dans l'expression du Bhâgavata, qui,

[1] Cf. la glose pâlie citée par Burnouf, p. 567, et le vingt et unième lakshaṇa, ap. Hardy, *Man. of Budh.* p. 369.

[2] *Çucidant, hiraṇyadant, ayodaṁshṭra.* Citat. ap. Muir, *Sanskrit Texts*, V, 212, etc.

[3] La même image est transportée à Savitṛi, l'Agni céleste, quand il reçoit l'épithète *ayohanu* (*Ṛig V.* VI, 91, 4).

après avoir déclaré que le feu est la bouche de Purusha, ajoute (v. 30) : « Rasa eva jihvâ, — sa langue n'est que goût ». Il n'est point jusqu'à l'épithète *avirala*, « sans interstices », qui ne paraisse un ressouvenir de ces dents d'Agni, qui, bien que s'élevant en flammes aiguës, ne forment à la base qu'une seule masse, dont il n'est pas possible de distinguer ni d'isoler les éléments.

Il serait naturel de penser, *a priori*, que la voix du Mahâpurusha doit se rattacher au même ordre de symboles; et l'hymne de l'Atharvan (v. 17) confirme d'abord cette présomption. Dans les listes, elle est comparée (dixième lakshaṇa) à la voix de Brahmâ (brahmasvara) ou à la voix du passereau (kalaviṅkaghoshasvara); à quoi viennent s'ajouter les anuvyañjanas 18 et 20 : d'après le premier, « le son de sa voix n'est pas trop élevé », ce qui n'empêche pas que « sa voix douce et belle » n'ait « le son du cri de l'éléphant ou du nuage qui tonne ». Malgré les doutes émis par M. Fausböll[1] sur le sens précis de « brahma » dans le pâli *brahmassara*, la forme *brahmasvara* prouve sans conteste que, dans cette locution, « brahma » représente bien le substantif, un pareil adjectif étant inconnu du sanskrit[2]. Les

[1] *Ten Jâtakas*, p. 97.

[2] Même en pâli, l'emploi adjectif de ce mot semble secondaire et peut être purement scholastique. Des deux passages cités par M. Fausböll où la disjonction et l'accord de *brahma* et du substantif prouvent positivement un pareil emploi, l'un n'est qu'une résolution fautive de *brahmavihâra* (cf. Childers, *Pâli Dict.* sub v.); il en doit être de même du second exemple, où, n'était le besoin du vers, nous

passages explicatifs cités tant par Burnouf (p. 566) que par M. Fausböll (*loc. cit.*) n'ajoutent rien à ces données; nous n'avons rien non plus à apprendre des huit caractères que les commentateurs buddhiques distinguent dans cette voix (aṭṭhaṅgasamannâgata). Brahmâ passe, dans l'épopée et les Purâṇas, pour posséder une voix claire et harmonieuse[1]; si l'on se souvient de ces *mahâbrahmaghoshâḥ*, «invisibles, profonds, qui se font entendre dans l'espace», suivant le Lalita Vistara (98, 4), on s'explique la traduction «the highest voice», donnée de *brahmassara* par M. d'Alwis (cité ap. Fausböll, *loc. cit.*), et l'on est ramené à l'épithète du vingtième anuvyañjana «abhistanitameghasvara» ou «meghagarjitaghosha», d'autant plus que les Purushas du Mahâbhârata sont qualifiés d'un terme exactement comparable, «meghaughaninâdâḥ» (XII, 12705). Cette voix de tonnerre s'accorde pourtant assez mal

aurions sûrement «brahmanidhi», trésor de piété, de prière. Une fois introduit, cet usage a pu s'étendre à des expressions dans lesquelles il n'était pas auparavant usité comme substantif et premier membre de composition. Les scholiastes, en l'expliquant par *seṭṭha, ariya*, dans des cas où il est sans aucun doute substantif, au moins primitivement, montrent comment a pu se faire cette transition (Fausböll, *loc. cit.* Childers, s. v. *brahmavihâra*). Il est possible, du reste, que le sanskrit *brâhma* ait eu dans cette confusion une part d'influence, bien que le pâli ait conservé la longue dans *brâhmaṇa*. *R. V.* I, 164, 35 : «Brahmâyam vâcaḥ paramam vyoma».

[1] Cf., pour ne citer qu'un exemple, *Bhâgav. Pur.* III, 15, 11, où «il charme tous les dieux par sa belle voix» (devân prîṇan ruciravâ girâ).

avec « la voix de passereau [1] ». Le kalaviṅka paraît dans une légende des Brâhmaṇas : Viçvarûpa, fils de Tvashṭri et, comme lui, une expression particulière d'Agni, a trois têtes [2]; purohita des dieux, il a secrètement attribué aux Asuras une part du sacrifice; Indra saisit son tonnerre et tranche son triple chef; l'un, le *somapâna* (action de boire le soma) devint gelinotte (kapiñjala); l'autre, le *surâpâna* (action de boire le vin — surâ), kalaviṅka, le troisième, l'*annâdana* (action de consommer l'offrande), perdrix (tittiri) [3]. Ce conte présente le feu du sacrifice en relation avec des oiseaux, notamment avec le kalaviṅka; il rappelle le vers védique d'après lequel (*Ṛig Veda*, X, 91, 2) Agni habite dans tous les bois comme l'oiseau *takvavî*, et où cette comparaison (à en juger par l'autre vers où ce nom reparaît, I, 151, 5) doit s'expliquer surtout par l'assimilation du chant de l'oiseau avec le crépitement du feu [4]. Ailleurs, ce sont les adorateurs, qui, pour leurs chants empressés et mélodieux, sont comparés à des oiseaux [5]. D'autre part, le sens principal de « brahmaghosha » ou, ce qui revient au même, de « brahmasvara, » est, dans l'épopée, le « bruit des rites, le

[1] Les jeux étymologiques du *Lal. Vist.* 357, 18, sont pour nous sans valeur.

[2] Comp. Agni *trimûrdhan* (*R. V.* I, 146, 1) et ses trois langues, ses trois corps, etc. *R. V.* III, 20, 2.

[3] *Taitt. Saṁh.* II, 5, 1, 1-2; cf. *Çatap. Br.* I, 6, 3, 1-5. *Kâṭh.* ap. *Ind. Stud.* III, 464.

[4] Cf. Bṛihaspati *Çucikranda*, « à la voix claire ». *R. V.* VII, 97, 5.

[5] Benfey, *Sâma V. Gloss.* s. v. *vî*.

son de la prière». Personne ne doutera qu'à cet emploi ne remontent la raison et l'origine de la belle voix attribuée tant à Brahmâ qu'au Mahâpurusha (*A. V.* X, 7, 20). Mais à ce premier élément en est mêlé un autre, cette grande voix du tonnerre qui revenait aussi de droit à Purusha («stanayitnus te vâk prajâpate», *A. V.* IX, 1, 10), et qui, d'ailleurs, combinée et associée avec la voix de l'hymne[1], reparaît toujours de même comme un des deux points d'appui du rôle mystique et spéculatif de Vâc. L'emphase avec laquelle les vieux poëtes s'étaient accoutumés à célébrer la voix mugissante d'Agni fournissait à cette fusion un prétexte entre plusieurs autres : car Agni a la voix de l'océan, la voix du tonnerre; il hennit comme un cheval, mugit comme un taureau, etc., et son retentissement se confond, d'ailleurs, par une pente naturelle, avec les sons de l'hymne qui l'encouragent et l'accompagnent. On ne s'arrêta guère dans le luxe des métaphores : Varâhamihira parle de la voix de l'éléphant, du taureau, du char, de la vague, du tambour, du tambourin, du lion, du nuage, de l'âne[2]; et l'inanité d'indications de ce genre pour le but éminemment pratique qu'il a en vue témoigne encore de la source différente et supérieure à laquelle elles remontent en dernière analyse.

[1] Cf. par exemple Roth, *Ztsch. d. D. Morg. Ges.* I, 74. — «Âpomayî vâc», dit une çruti ap. Mahîdh. in *Vâj. Saṁh.* X, 6. On peut à ce sujet comparer les observations de M. M. Bréal, *le Mythe d'Œdipe*, dans la *Revue arch.* 1863, t. II, p. 207.

[2] *Bṛihat Saṁh.* LXVIII, 95.

La description en vers du Buddha enfant, dans le Lalita Vistara (126, 9), attache un prix tout particulier à ses pieds brillants et aux roues resplendissantes qui les ornent (trente et unième lakshaṇa). Nous avons vu aussi quelle valeur le même caractère prend dans le Vishṇu Purâṇa; il ne pouvait manquer dans la description épique. Le début de l'hymne à Purusha dans le Ṛig le peint avec mille yeux et mille pieds : la première épithète fait allusion au caractère lumineux du personnage, puisqu'elle accompagne habituellement le nom d'Agni; il n'en est pas autrement de la seconde, qui marque les *rayons* innombrables du dieu solaire. Cette conception des rayons comme des pieds du dieu perpétuellement en marche à travers l'espace s'impose aisément à l'imagination (cf. *R. V.* X, 81, 3 : « Sûrya viçvataspâd »; *A. V.* VII, 41, 2, etc.); elle se relie, en tout cas, à la légende des trois pas de Vishṇu, et elle était devenue si familière à l'esprit indien, que *pâda* en a conservé le double sens de « pied » et de « rayon ». Aussi, ne nous étonnerons-nous point de voir, par exemple, le feu qui s'échappe de la *bouche* (cf. ci-dessus) de Kṛishṇa-Vishṇu revenir, l'œuvre de destruction une fois accomplie, aux *pieds* du dieu[1]; la même idée s'exprime dans les peintures de Nârâyaṇa ramenant dans sa bouche

[1] *Mahâbhârata,* XIII, 6303-6. Le même trait est appliqué au Buddha. Voyez Wassiljew, *der Buddhismus,* p. 172. Comparez, dans la mythologie scandinave, Miölnir, le marteau de Thôr, qui, lancé par son maître, revient de lui-même entre ses mains.

le bout d'un de ses pieds[1]. Là est le motif de l'importance spéciale que l'adoration des pieds de Vishṇu prend aux yeux de ses sectateurs[2], et qui se retrouve, appliquée au Buddha, non-seulement dans les textes[3], mais surtout dans le culte et les représentations figurées. Il n'était guère possible d'indiquer ce caractère plus clairement que par les «roues belles, lumineuses, blanches, à mille rais, avec une jante et un moyeu», inscrits sous les pieds de Purusha. C'est le propre cakra, à mille rais, de Vishṇu, un des emblèmes les plus antiques et les plus populaires du soleil. Si l'on en est venu par la suite à multiplier sans mesure ces signes prétendus dans les combinaisons diverses du Çrîpâda, la réserve des descriptions les plus anciennes démontre que c'est l'effet d'exagérations certainement postérieures. Cette roue inscrite dans le pied de Purusha peut même paraître issue d'une conception du soleil considéré directement comme le pied du dieu lumineux. Une pareille image se dérive sans effort du mythe des trois pas; elle rendrait compte du nom d'Aja Ekapâd. Les commentateurs le rapportent au dieu solaire; et si cette application est plus que douteuse pour certains passages[4], elle paraît, dans

[1] Par exemple, dans Moor, *Hindu Panth.* édit. de Londres, 1861, pl. XX.

[2] Cf. par ex. *Bhâgav. Pur.* VIII, 21, 3; I, 5, 47, 19; 9, 36; 12, 4, etc.

[3] Cf. Sp. Hardy, *Man. of Budh.* p. 203-4.

[4] Cf. Roth, *Erläuter. zum Nir.* p. 166.

d'autres[1], presque irrécusable. Ce pied unique formerait avec la roue unique du char solaire (*Ṛig Veda*, I, 164, 2) un parallélisme frappant. Cette hypothèse expliquerait du même coup le huitième anuvyañjana : «gûḍhagulphaḥ — il a la cheville cachée, couverte», dont les Siamois[2] donnent un commentaire que son étrangeté même recommande[3] : d'après eux, les pieds du Mahâpurusha ne sont pas attachés à la cheville selon le mode ordinaire; la cheville s'élève au milieu du pied; elle est formée de telle sorte que, sans prendre la peine de remuer les pieds, il peut «tourner son corps tout entier». Ailleurs, en revanche, on trouve que le Buddha, comme le Cakravartin, est caractérisé par une formation particulière du cou qui l'oblige à se tourner tout entier pour voir un objet qui ne lui fait point face directement[4]. Ces deux traits, plus connexes qu'ils n'en ont l'apparence, sont seulement intelligibles si l'on admet que, comme dans un cas la tête, dans l'autre le pied du Mahâpurusha signifie le disque solaire; ils exprimeraient par une image populaire que le soleil (le pied de Purusha) apparaît toujours dans la même position au ciel, où que le dieu tourne ses regards; que

[1] Comme *Ath. V.* XIII, 1, 6; XIX, 11, 3. Cf. aussi Roth, *loc. cit.* in XII, 29, p. 165.

[2] Alabaster, *op. cit.* p. 113.

[3] Comparez aussi le troisième lakshaṇa d'après Hardy, *Manual of Budhism* : «ses chevilles sont comme des globes d'or» (*like balls of gold*), p. 368.

[4] Turnour, *J. of the As. Soc. of Beng.* 1838, p. 1003 n.

le soleil (le visage de Purusha[1]) ne se montre jamais (à la différence de la lune) que de face, et ne peut prendre une position nouvelle que par son évolution complète autour de la terre pendant la nuit.

Quoi qu'il en soit de ce point particulier, la nature solaire « des pieds de Purusha » ne saurait être douteuse[2]. Elle semanifeste encore dans la description de Mahâvîra, qui nous le représente « reposant ses pieds sur neuf lotus d'or, apportés par les Devas[3] ». Le lotus est bien connu comme symbole lumineux, et nous le retrouvons dans une peinture du Lalita Vistara fort importante pour bien juger des *signes* en question. Çâkya, après avoir renoncé aux austérités, avoir repris de la nourriture et s'être baigné dans la Nairañjanâ, se met en route pour le Bodhidruma[4], « pour la victoire (vijayâya), de cette marche qui est la marche des grands Purushas ». Cette « gati[5] » reçoit un grand nombre d'épithètes, dont plusieurs sont toutes morales et font allusion à la prochaine défaite de Mâra; d'autres, très-géné-

[1] Son cou est comparé à « un tambour d'or » par le 20e lakshaṇa, d'après Hardy (p. 369). Voy. aussi Bigandet, *Life of Gaud.* p. 286.

[2] Cf. encore Krishṇa triomphant du serpent Kâliya en posant ses *pieds* sur la tête du monstre. *Vishṇu Purana* de Wilson, édit. Hall, IV, 291.

[3] Weber, *Bhagavatî*, p. 307. — Le nombre « neuf » répresente sans doute les sept planètes, avec Râhu et Ketu ; rien ne force à le regarder comme ancien, encore moins comme primitif.

[4] *Lalita Vist.* ch. XIX, init. p. 340.

[5] C'est proprement « la marche » ; mais on ne peut échapper à des incorrections qu'en traduisant tour à tour par *marche* et par *voie*.

rales et vagues; quelques-unes sont plus caractéristiques. Elle est « fermement établie » (susaṁsthitâ); c'est « la voie du roi Meru, la voie parfaitement droite, la marche que rien ne trouble ni ne retarde, la voie immuable, sans obstacle, la voie visible, la voie facile (salîlagati), la voie sans tache, brillante, la voie de Nârâyaṇa, la voie qui ne touche pas la surface de la terre[1], la marche des pieds sous la plante desquels brille la roue à mille rais[2], la marche [des pieds] aux ongles rouges comme le cuivre, aux doigts réunis par un réseau, la marche qui fait retentir la surface de la terre, la voie qui touche au roi des montagnes, la marche des pieds qui nivellent les relèvements et les dépressions[3], la marche qui amène le bonheur en répandant sur les créatures les rayons de lumière qui partent des mains réunies par une membrane[4], la voie où les

[1] C'est la *divyagati* de Vishṇu, *Bhâg. Pur.* VIII, 18, 12.

[2] Le texte porte « sahasrâracakradharaṇîtalacitragatiḥ » (l. 10); *dharaṇî* (que du reste le traducteur tibétain paraît avoir eu de même sous les yeux) me semble une addition fautive, amenée par la présence, dans deux épithètes voisines, de la locution *dharaṇîtala;* avec ce mot, une construction régulière du composé devient impossible; si on le supprime, ce terme correspond simplement au 31e lakshaṇa, comme les mots suivants à d'autres signes. Cf. du reste les diverses descriptions de ce caractère dans Burnouf (p. 575), d'après lesquelles on attendrait° cakracaraṇatala° ou° krapâdatala°.

[3] « Utkûlanikûlasamakaracaraṇagatiḥ » — *samakara* pour *samîkara*, comme il arrive souvent dans le sanskrit buddhique. Il est permis de chercher dans une expression de ce genre (*samakara* pris comme *samahasta*) l'origine de la description du Dharmasaṁgraha, justement écartée par Burnouf (p. 575, n° 32).

[4] Il faut corriger *jâlâkara*° en *jâlakara*°.

pieds se posent sur des lotus sans tache..... » Malgré le pluriel, « les Mahâpurushas », malgré ce mélange de notions morales que plus d'une fois nous constaterons par la suite, cette voie est bien *la Voie de Nârâyaṇa*, la voie qui, bien au-dessus de la terre, domine même les *montagnes* de l'atmosphère, celle que parcourt le Purusha-Cakravartin dans sa conquête de chaque jour; ce sont les « chemins faciles et sans poussière[1] » que le soleil suit au ciel, le chemin ṣans obstacle que prépare Varuṇa (*Ṛig Veda*, I, 24, 8; VII, 87, 1) à sa course toujours régulière. Cette vérification, superflue peut-être, à coup sûr décisive, des interprétations précédentes, prépare et facilite dans le détail l'explication de quelques autres signes de même origine.

Les pieds du Mahâpurusha ont, d'après cette description, l'étrange vertu d'aplanir sur la terre les relèvements, de combler les dépressions; c'est bien ce qu'exprime plus au long le commentateur pâli cité par Burnouf (p. 576); au contraire, la traduction littérale du trente-deuxième lakshaṇa n'aboutit qu'à lui donner des pieds plats. Si défectueuse que soit, dans son extrême concision, la formule du « signe », il ne peut y avoir de doute sur ce point, que l'intention première est de représenter beaucoup moins la forme des pieds que leur action merveilleuse sur le monde. C'est l'expression imagée des rayons lumineux qui, sans peine et sans

[1] Cf. plus haut; cf. encore *Taitt. Saṁh.* VII, 7, 24; *Ath. V.* XIII, 2, 14; etc.

effort, se posent également dans les profondeurs et sur les cimes, qui, d'un pas toujours sûr, vont visiter les vallées et les monts. « Tout, pour ces pieds, devient un bon chemin »; « ils ne sont pas souillés par la poussière », et les aspérités qu'ils rencontrent ne gênent ni ne troublent la marche éternellement fixe et régulière du Mahâpurusha. Ainsi, dans les hymnes védiques, Savitṛi s'avance « en détruisant tous les obstacles » ou, littéralement, les « mauvais chemins » (viçvâ duritâni bâdhamâṇaḥ, *Ṛig Veda*, I, 35, 3); ainsi, « pour Indra les plus hautes montagnes sont des plaines; il trouve le fond de n'importe quel abîme » (*Ṛig Veda*, VI, 24, 8). On pourrait douter si le dixième anuvyañjana (avishamasamapâdaḥ) n'est pas une simple répétition de ce lakshaṇa, *vishama* s'appliquant plus ordinairement à l'inégalité d'une surface qui n'est point plane qu'à l'inégalité de deux longueurs différentes; peut-être est-il pourtant préférable de le rapprocher de cette particularité, signalée par les Siamois, en vertu de laquelle tous les doigts des pieds du Buddha sont d'égale longueur[1], ce qui n'est manifestement qu'une autre façon d'exprimer l'idée que nous trouvons dans le trente-deuxième lakshaṇa. De même encore, à l'instar du soleil, le Purusha « marche et « se tourne vers la droite » (anuvy. 43), c'est-à-dire bien plutôt « vers le midi » (dakshiṇâ), comme le prouve la comparaison du Bhâg. Pur. (IV, 16, 20).

[1] Alabaster, p. 113.

Le même caractère reparaît, avec la même confusion et dans le vingt-deuxième signe principal et dans certaines descriptions du svastika de Vishṇu-Kṛishṇa, attestant par là son passé plus significatif[1].

Les mains, autant ou plus que les pieds, sont, dans l'Inde, une image des rayons; *kara* a le double sens de *main* et de *rayon*, comme *pâda* signifie *rayon* et *pied* tout ensemble. Le Savitṛi védique a de belles mains, des mains d'or[2]. Il faut se souvenir de ce symbolisme pour comprendre le rapprochement du trentième signe : «jâlâṅgulihastapâdaḥ». Burnouf (p. 574) l'a traduit : «les doigts de ses pieds et de ses mains sont marqués de réseaux, de lignes en forme de réseaux», refusant de se rallier à une traduction : «Il a les doigts reliés par une membrane», «qui fait passer le Buddha dans la classe des palmipèdes». Néanmoins, la version tibétaine (de même Ssanang Setsen, p. 21) a certainement raison contre lui, et aussi le Dictionnaire de Pétersbourg, quand il donne une signification analogue à l'épithète «jâlapâdabhuja», qui, appliquée à Nara et Nârâyaṇa (*Mahâbhârata*, XII, 13339)[3], constitue un des liens les plus apparents de ces Mahâpurushas avec le type buddhique. Pour ce qui est de l'exception philologique soulevée par

[1] Cf. *Ath. V.* IV, 14, 7 : «Dakshiṇasyâm̃ diçi dakshiṇam̃ dhehi pârçvam̃ (d'Aja)», et X, 5, 37 : «Sûryasyâvṛitam̃ dakshiṇâm̃».

[2] On peut comparer à ce sujet quelques remarques de M. Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* I, 536.

[3] Il est vrai que, par un reste de timidité très-explicable, les auteurs ne parlent que d'un «Ansatz zur Schwimmhaut».

Burnouf, relativement au sens de *jâla*, elle tombe d'elle-même, puisque *jâlapâda* a effectivement le sens de *palmipède*. Serait-ce bien d'ailleurs sous les doigts et non sous la paume de la main ou sous la plante des pieds, que l'imagination aurait pu placer ces lignes fatidiques? Enfin, il faut prendre garde à l'autre expression du signe, « *jâlabaddha* hastapâda », qui ne se peut sans violence traduire autrement que: « dont les [doigts des] pieds et les [doigts des] mains sont *attachés par une membrane* ». C'est ce qu'expriment les Siamois quand ils disent que « les doigts du Buddha sont si rapprochés l'un de l'autre, que pas une goutte d'eau ne saurait pénétrer dans l'intervalle »; en d'autres termes, ses doigts, comme ses dents, sont « avirala ». J'ajoute qu'ils le sont pour la même raison: si ses dents sont le feu, ses pieds et ses mains sont les rayons, intimement reliés et formant un « réseau précieux ». De là la lumière que « ses mains, reliées par une membrane, répandent sur les créatures[1] »; de là l'étroite relation où ses *mains* sont mises avec sa *marche*, dans la description à laquelle cette épithète est empruntée. Que *jâla* ait pu aisément se prêter à un pareil emploi métaphorique, des expressions comme « raçmijâla » pour marquer un « réseau de rayons » le démontrent suffisamment[2]. Mais, à l'exemple de tous les termes mythologiques, le mot *jâla*, rapproché de *pâda*, perdit sa valeur première, et imprima à toute l'expression un ca-

[1] Cf. plus haut la Mahâpurusha-gati.
[2] *Lal. Vist.* p. 499, l. 17.

ractère nouveau d'étrangeté. Il faut dire pourtant que le nom de Haṁsa appliqué au suprême Purusha pouvait encourager ces confusions, et que la présence de symboles tout analogues dans les mythologies congénères[1] ne permet guère de voir ici un jeu isolé de la fantaisie et du hasard.

La légende, à côté de la « marche du Mahâpurusha », connaît aussi le « regard du Mahâpurusha » (mahâpurushâvalokitaṁ). A la fin d'une description qui, incontestablement, assimile le Bodhisattva au dieu solaire et l'entoure de tous les attributs lumineux, description à laquelle nous ramènera la suite de ces remarques, le Lalita Vistara (p. 96, l. 3) nous le montre assis sur un lotus merveilleux et considérant toutes les régions du ciel : « il regarde les quatre régions, il les regarde du regard du lion[2], du regard de Mahâpurusha ». C'est le regard de l'œil solaire s'étendant à l'espace tout entier. On peut s'étonner qu'à une conception de ce genre ne corresponde pas une description plus caractérisée des yeux du héros. Le sixième lakshaṇa et les anuvyañjanas 53-38 les décrivent du moins comme « noirs, grands, beaux, semblables au lotus[3] », et ce sont autant d'épithètes habituellement prodiguées aux yeux de Vishṇu ou de Kṛishṇa. Ce fait démontre d'ailleurs

[1] Schwartz, *Urspr. d. Myth.* p. 217 et suiv.

[2] Cf. la qualification de « siṁha », le lion, appliquée à Nârâyaṇa, *Mahâbhâr.* XII, 12881.

[3] D'après le 30e lakshaṇa, ap. Hardy (p. 369) : « Ils sont *ronds*, comme ceux d'un veau nouveau-né ».

qu'il n'y a pas de conclusions à tirer de l'apparent réalisme de plusieurs traits, qu'il n'y faut point voir une objection contre l'origine supérieure du personnage, et qu'ils peuvent, en plus d'un cas, couvrir des conceptions qui ne sont rien moins qu'historiques ni humaines.

Ainsi, la plupart des anuvyañjanas sont vaguement et inutilement descriptifs, même pour des parties du corps, comme les doigts[1], les dents, dont la valeur symbolique est abondamment prouvée. Ces bras qui descendent naturellement jusqu'à la hauteur des genoux (dix-huitième lakshaṇa) conviennent au mieux au Mahâpurusha, et il est permis de penser qu'ils ont été introduits dans sa description par une conscience encore vivante du sens de ces longs bras avec lesquels Savitṛi atteint jusqu'aux limites du ciel[2]. Il est clair pourtant que ce caractère, en dépit de ses origines mythologiques, a été trop communément attribué, dans l'Inde, à tous les héros pour conserver, dans le cas présent, la valeur d'un témoignage indépendant; il profite de la lumière fournie par d'autres traits plus qu'il n'est lui-même instructif. Les « longs doigts des pieds » du vingt-

[1] Rem. cependant les ongles rouges et cuivrés et les doigts effilés des anuv. 2 et 6, qui correspondent bien à la donnée primitive, encore que le premier caractère ne soit pas du tout spécial à notre personnage. On peut signaler encore le 4e lakshaṇa, ap. Hardy (p. 368), d'après lequel ils affectent la forme conique. Sur un emploi comparable des *doigts* comme image de l'éclair, cf. Schwartz, *Urspr. d. Myth.* p. 142.

[2] *Ṛig V.* VII, 45, 2.

sixième lakshaṇa semblent conserver un souvenir plus authentique et plus direct, tandis que le dix-neuvième, « l'avant-corps du lion », ne peut guère être considéré que comme une amplification gratuite du treizième[1]. L'épithète *nyagrodaparimaṇḍala* devait avoir dans cette application une portée particulière, si incapable que je sois de la préciser, car nous la retrouvons, attribuée aux cakravartins, dans une source brâhmanique, complétement indépendante[2]. D'autres caractères[3] seraient susceptibles d'explications, pour moi vraisemblables, mais superflues, à coup sûr, puisqu'elles n'auraient après tout qu'une valeur hypothétique, et qu'elles manqueraient de cet enchaînement rigoureux de rapprochements et de déductions indispensable à l'exégèse mythologique. Qu'il suffise de rappeler que les traits même les moins significatifs se retrouvent en grand nombre dans les descriptions du Mahâbhârata : dans le portrait des Purushas du Çvetadvîpa, « dont les os ont la force du diamant....., qui répandent une odeur parfumée.....[4] »; dans le portrait de Nara et de Nârâyaṇa, les ṛishis « marqués du çrîvatsa, à la poitrine puissante, aux longs bras, au beau visage, au front large, aux sourcils, aux mâchoires, au nez parfaits... » (v. 13338, sv.). Or, c'est précisément par l'in-

[1] Cf. cependant ci-dessus.

[2] *Mâtsya Pur.* cité plus haut. La même remarque s'appliquerait à la comparaison de la tête avec un parasol (Burnouf, p. 605, n° 71), qui se retrouve dans le *Mahâbhârata* (v. 12706 et 13341).

[3] Par exemple, les lakshaṇas 21, 23.

[4] *Mahâbhâr.* XII, 1270, 4-5.

termédiaire de ces personnages qu'il nous est possible de remonter avec certitude jusqu'au Purusha védique, dont aussi bien la description la plus ancienne (dans l'Atharvan) relève déjà plusieurs de ces caractères. Jusque dans nos listes buddhiques, il a du moins conservé les traces vivantes de sa splendeur lumineuse. La Vâjasaneyî Saṁhitâ l'appelait « âdityavarṇa[1] »; les Mahâpurushas épiques sont « supérieurs au soleil par leur éclat » (v. 13338) : le Mahâpurusha buddhique a « la couleur de l'or » (dix-septième laksh.); « il répand autour de lui l'éclat d'une lumière supérieure, parfaitement pure, qui dissipe les ténèbres »; « son corps est exempt de tout ce qui en pourrait ternir l'éclat » (anuvyañj. 38, 48); il est enveloppé dans un cercle lumineux[2] qui répond exactement au « prabhâmaṇḍala », où le Nârâyaṇa épique abrite et transfigure sa grandeur impénétrable. C'est ainsi qu'éclate une fois de plus le fait qui, parmi la complexité des origines et le mélange des attributs, domine après tout, dans le Mahâpurusha de la légende, ses origines et ses attributs solaires[3].

Analogue a été notre conclusion relativement au Cakravartin, et nous sommes de la sorte ramené à ce type pour signaler les cas où il est encore

[1] XXXI, 18, al. cf. *Mahâbhâr.* XII, 13063.
[2] Burnouf, p. 597, n° 38.
[3] Au même ordre d'idées se rapportent les faits signalés par M. Weber, dans sa note *Die Sonne als Weltgeist* (*Ind. Stud.* V, p. IV).

rapproché du Buddha, sans que l'un et l'autre se couvrent expressément du titre commun de Grand Purusha. Le premier remonte au delà de la naissance, il est antérieur aux signes qui se manifestent à ce moment, je veux parler de la prérogative, commune aux deux personnages, d'être annoncés au monde par le *Kolâhala* ou *Halâhala*. Les buddhistes en distinguent trois sortes[1] : le Kalpakolâhala, le Buddhakolâhala et le Cakravartikolâhala, annonçant, cent mille, mille, et cent ans à l'avance, la fin d'un kalpa, l'apparition d'un Buddha ou la naissance d'un Cakravartin. On peut affirmer que ces nombres précis sont ici une invention artificielle et scholastique; il est moins aisé de voir dans quelles conceptions ou quelles images cette théorie a pris source. On a vu pourtant que la marche du Purusha « fait retentir la surface de la terre »; et si l'on compare la description des merveilles qui accompagnent la naissance du Bodhisattva[2], on se convaincra que ce bruit, ce tumulte prodigieux désigné par le nom de *Kolâhala*, fait proprement partie de l'apparition même du héros, Buddha ou Cakravartin, et n'en a été séparé que par l'esprit de système et de construction chronologique. L'Aitareya Brâhmaṇa (cité plus haut) nous montre de

[1] On trouve aussi une énumération de cinq Kolâhalas, Hardy, *Man. of Budh.* p. 30 n. Mais en présence du témoignage de Buddhaghosa (ap. Turnour, dans le *J. of the As. Soc. of B.* 1838, p. 798), les deux derniers se trahissent d'eux-mêmes comme des additions postérieures.

[2] *Lal. Vist.* p. 123-4.

même, dans la personne d'Indra, l'investiture de la souveraineté universelle précédée d'une proclamation bruyante, éclatante, où tous les dieux prennent part. Cette image était assez populaire pour que nous la retrouvions appliquée à un personnage aussi historique qu'Açoka[1]. Ailleurs, la tradition nous dépeint la terre tremblante et ébranlée au contact de ces pieds ou de cette main du Buddha[2], dont nous venons de reconnaître les attaches divines. Il est permis de conclure que ces traits divers ont leur origine commune dans le tumulte de la vie universelle qui se réveille quand paraît le soleil, quand tous les Devas, les Êtres de la lumière, qui précèdent ou accompagnent son char, montent à l'horizon en proclamant le maître nouveau-né. Cette idée n'est pas seulement exprimée dans les hymnes védiques : elle se retrouve un peu partout dans les mythologies congénères[3]. Le bruit du sacrifice et des chants, au lever du jour, a dû contribuer à la préciser et à la fixer; mais la forme théorique qu'elle reçoit dans la scholastique des buddhistes paraît procéder surtout de la confusion, sans cesse apparente dans l'ancienne mythologie indienne, du lever du soleil avec son apparition après l'orage[4]. C'est

[1] *Mahâvaṁsa*, p. 22, v. 3 et suiv.

[2] Burnouf, *Introduct. à l'hist. du B. I.* p. 388. *Lal. Vist.* 403, 9.

[3] Cf. quelques observations de J. Grimm, *Deutsche Myth.* p. 707 et suiv., et comp. plus bas à propos de la naissance de Çâkya.

[4] Les hymnes peignent souvent la terre tremblant (rejamâna) quand naissent ou s'avancent Indra, les Rudras ou les Maruts (*Ṛ. V.* IV, 17, 2; VIII, 86, 14; etc.). Le mot *halâhala* est d'ailleurs

ce que semblerait confirmer l'invention d'un Kolâhala présageant la fin d'un kalpa : comme les peintures mythiques des origines du monde ont leur source principale dans les phénomènes quotidiens de l'aurore, c'est surtout aux images des bouleversements atmosphériques qu'est empruntée la prévision des cataclysmes où il doit s'abîmer. Ainsi voyons-nous l'orage et ses éclairs signalés, sous une formule parfaitement transparente, parmi les signes qui avertissent le ṛishi Asita de la naissance du futur Docteur[1].

Lorsqu'il sent sa fin approcher, Çâkya ordonne à Ânanda que son corps reçoive les honneurs réservés à un roi Cakravartin ; il en détaille les prescriptions : on entoure le cadavre d'un vêtement neuf (ahatena vatthena), puis de coton commun (vihatena vatthena) ; on répète cinq cents fois cette double opération. Les restes sont alors déposés dans une droṇî de fer, pleine d'huile (âyasâya teladoṇiyâ), que l'on recouvre d'une autre droṇî semblable ; le corps est brûlé sur un bûcher de bois odorant ; puis on élève au Cakravartin un stûpa au point de rencontre de quatre grandes routes. Il y a, en effet, quatre ordres de per-

un des noms de ce poison, issu du Barattement, où M. Kuhn (p. 247) a reconnu la foudre. Mais il n'y a là sans doute qu'une coïncidence accidentelle, assez explicable par l'origine du mot, qui n'est évidemment qu'une onomatopée, absolument comme *kolâhala*, dont l'étymologie, jadis proposée par Grimm (*Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* I, 210 et suiv.) ne trouverait sûrement aucun défenseur.

[1] *Lal. Vist.* l. 124, p. 9 : « Sâgaranâgarâjanilaye ratnâḥ plavante 'dbhutâḥ ». Comp. le « dragon-king », ap. Beal, p. 22.

sonnages pour qui on élève des stûpas : un Buddha, un Pratyekabuddha, un Çrâvaka et un Cakravartin[1]. Burnouf a observé[2] combien il est difficile d'admettre que les funérailles du Buddha, telles qu'elles nous sont décrites, et surtout le culte de ses reliques, soient dérivés d'usages pratiqués antérieurement pour des monarques souverains; il a relevé tout ce que de pareilles pratiques auraient de contraire aux idées connues du brâhmanisme. Mais comment expliquer alors l'association des deux noms dans ces traditions singulières, dans ces rites mystérieux?

Si l'on ne reconnaît pas l'imitation alléguée[3], il devient certain que l'assimilation est secondaire, et que la partie essentielle, relativement authentique, du récit doit être cherchée dans le tableau même

[1] *Parinibbânas*, dans le *J. of the As. Soc. of Beng.* 1838, p. 1006.

[2] *Introd. à l'hist. du B. I.* p. 350 et suiv.

[3] Il est vrai que M. Beal (*Cat. of buddh. script.* p. 127-9) a cherché à rattacher ces coutumes aux Scythes, dont les Çâkyas seraient un rameau détaché et transplanté dans l'Inde; les Cakravartins ne seraient rien autre que les souverains scythiques; les stûpas, une forme architectonique dérivée de leur sépulture, etc. Il faudrait des preuves moins fragiles que les arguments donnés par l'auteur, pour renouveler de pareilles vues (cf. Burnouf, *Introduction*, p. 70), qui, telles qu'il les présente, et devant les invraisemblances énormes contre lesquelles elles viennent se heurter, échappent véritablement à la discussion (cf. par exemple, l'étonnante étymologie de Kapilavastu, p. 127). On y sent, du reste, l'influence dominante de certaines théories d'ethnographie et d'histoire religieuse, manifestes surtout dans le *Tree and Serpent Worship* de M. Fergusson, et dont nous aurons occasion par la suite de faire voir le peu de fondement.

des funérailles du Buddha[1]. Est-il possible de juger avec Burnouf (*loc. cit.* p. 351) que « cette description porte, sauf quelques circonstances miraculeuses, le cachet de la vérité et puisse être parfaitement fidèle »? Le merveilleux ne m'y paraît pas simplement accessoire : ce corps qui s'allourdit au point de résister à tous les efforts des Mallas pour le transporter, cette flamme impuissante pendant sept jours entiers à dévorer sa proie, ce bûcher qui spontanément s'allume après que les pieds du Bienheureux ont reparu dans une suprême apothéose[2], ce cadavre qui brûle complétement dans toutes ses parties, sans laisser de cendres ni de restes noircis, cette pluie qui, dès que tout est consumé, éteint soudainement la flamme inutile; — tous les traits enfin (sans parler des mille vêtements et du corps qui *brûle* dans l'huile) sont en dehors du possible et du réel. J'ajoute qu'ils rappellent curieusement une autre description de funérailles légendaires : Héraklès, lui aussi, monte sur un énorme bûcher, entouré du vêtement de nuages[3] dont la fable a fait l'instrument de sa perte. Les retards de la crémation, les derniers rayons (les pieds du Buddha) dont le

[1] *Parinibbânas, loc. cit.* p. 1009 et suiv.

[2] Le caractère miraculeux est ici incontestable (cf. Bigandet, *the Life of Gaud.* p. 337), encore que le texte pâli, volontiers porté au réalisme, ne le mette pas expressément en relief. Au contraire, les récits de Hiouen-Thsang (*Voyages*, I, p. 342 et suiv.) exagèrent encore les prodiges.

[3] Cf. l'expression du *Bhâgavata Pur.* VIII, 20, 24, appelant le crépuscule « le vêtement du dieu aux grands pas ».

héros perce encore une fois l'obscurité où il est près de s'engloutir, sa disparition totale, enfin l'eau miraculeuse qui sourd à point pour éteindre le bûcher[1], — autant de coïncidences qui, en dehors de l'hypothèse absurde d'une filiation directe, ne s'expliquent que comme les expressions légendaires indépendantes d'une réalité phénoménale commune aux deux récits. Dans le second, M. Max Müller[2] a montré une peinture du soleil couchant; les traits propres à la version indienne, notamment la cuve d'or[3] pleine de liquide, c'est-à-dire le nuage doré par les reflets métalliques du soir[4], dans les eaux duquel le héros disparaît, sont loin de contredire un pareil résultat.

[1] Preller, *Griech. Myth.* II, 235 et suiv.

[2] *Compar. Mythol.* dans ses *Chips*, vol. II, p. 89 et suiv. M. Müller ne tient pas compte, il est vrai, des origines sémitiques revendiquées pour le bûcher d'Héraklès (cf. p. ex. Welcker, *Griech. Götterl.* II, 297 et suiv.). Il n'y a point là pour notre thèse de difficulté sérieuse; pas plus qu'elle ne nous force à adhérer aux tentatives d'étymologie, à mon avis, malheureuses, de M. Ahrens (sur le nom de Sandon. Cf. *Orient und Occid.* t. II, p. 1 et suiv.). Rien n'empêche d'admettre que le mythe ou les éléments mythiques empruntés à l'Hercule Assyrien avaient précisément la signification que M. Müller leur reconnaît dans leur transformation grecque. C'est, aussi bien, un cas très-habituel là où il y a contact entre les mythologies âryennes et sémitiques.

[3] « Âyasa » dit le texte, c'est-à-dire *en fer*, mais le commentateur (d'après Turnour, *loc. cit.*) remarque expressément que ce mot ici signifie *en or*. C'est une analogie curieuse avec l'emploi védique de la même épithète appliquée à des phénomènes lumineux, la foudre, etc. et recevant du scholiaste la même explication.

[4] Comp. le trône de Varuṇa, d'or le matin, *de fer* (ayaḥsthûṇa) le soir. *Ṛ. V.* V, 62, 8; ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, p. 60.

Je renverrai aux chapitres suivants le lecteur qui s'étonnerait de voir attribuer à Çâkyamuni une fin de ce genre; mais je dois ajouter un mot contre une objection, en apparence assez plausible. Burnouf a entendu ce rapprochement des funérailles du Buddha et du Cakravartin comme correspondant surtout à une commune préservation de leurs restes, à une vénération accordée dans les deux cas aux reliques. Je ne répondrai pas par les conclusions acquises sur le Cakravartin; il se pourrait évidemment fort bien faire qu'on eût mis sous ce nom divin des coutumes parfaitement réelles; possible *a priori*, ce mélange me paraît, dans l'espèce, très-peu vraisemblable. Les raisons générales relevées par Burnouf contre l'hypothèse d'un emprunt fait aux habitudes brâhmaniques se représentent d'abord ici. En effet, si on le suppose transporté sur la terre, le Cakravartin n'est qu'un nom sans substance; séparé de son cortége merveilleux et de son royaume céleste, il n'est plus que le masque, l'enseigne mensongère de réalités, jusqu'où il nous faut pénétrer avant de trouver un terrain solide; le Cakravartin ne pourrait être que le prête-nom des rois indiens. Or, en ce qui les touche, l'authenticité de ces pratiques ne paraît pas admissible[1]. Mais il est encore d'autres raisons plus spéciales.

[1] Il est vrai que le « tailadroṇî », aussi bien que l'« ahatavâsas » et même le carrefour (« catushpatha », v. plus bas), reparaissent dans certaines parties du rituel funéraire des brâhmanes, mais avec des applications toutes différentes. Voy. M. Müller dans la *Zeitschr. der D. M. Ges.* t. IX, p. XIX et XXXV, note.

A la suite des préparatifs cités plus haut, le texte pâli du sûtra continue ainsi : « Sabbagandhânam̃ citakam̃ karitvâ rañño cakkavattissa sarîram̃ jhâpenti; câtummahâpathe rañño cakkavattissa thûpam̃ karonti. Evam̃ kho Ânanda rañño cakkavattissa sarîre patipajjanti.....[1] » Il n'est pas ici question des restes du Cakravartin, moins encore d'honneurs particuliers qui leur seraient rendus, et en lui-même le texte nous permet aussi bien de voir dans le stûpa primitif un *cénotaphe* ou un *emblème* qu'un véritable tombeau. La connexion entre les stûpas et les reliques peut fort bien ne s'être fixée que par un développement secondaire. La légende en effet nous apprend que le corps du Buddha brûle sans laisser de restes : « Jhâyamânassa pana bhagavato sarîrassa yam̃ ahosi chavîti vâ cammanti vâ mam̃santi vâ nahârûti vâ lasikâti vâ tassa neva chârikâ paññâyittha na masi, *sarîrâneva avasissim̃su,* seyyathâpi nâma sappissa vâ telassa vâ jhâyamânassa neva chârikâ paññâyati na masi, evam̃ bhagavato..... » Étant donné ce miracle, qui fait disparaître si complétement les restes du corps, l'exception formelle spécifiée pour les reliques (sarirâni) est, à coup sûr, digne de remarque. N'est-il pas permis d'y voir un effort arbitraire pour concilier un culte dès lors établi, avec une légende mythologique qui, en faisant disparaître d'une façon absolue (comme Héraklès) le corps du saint à qui elle avait été trans-

[1] Manuscrit du Dîghanik. de la Bibliothèque nat. fonds pâli, n° 49, fol. jhî[a].

portée, eût tranché dans sa racine une dévotion chère aux fidèles?

Le mot *stûpa*, encore que peu employé dans les hymnes védiques, s'y rencontre justement en relation avec des phénomènes lumineux : un poëte[1] prie Agni « d'atteindre les sommets célestes avec ses stûpas, ses masses [de flamme] » ; ailleurs, Savitṛi est appelé *Hiraṇyastûpa*[2], « monceau d'or ». Si M. Kuhn a eu raison de rapprocher ce nom d'*Hiraṇyagarbha*, et de comprendre l'un et l'autre comme des images du globe solaire flottant, à son lever et à son coucher, dans les vapeurs, il serait explicable qu'on en fût venu à se représenter le stûpa comme le symbole du Cakravartin disparu, et, au second degré, à réaliser cette image dans des créations plastiques ; leur fusion accessoire avec le culte des reliques serait ensuite très-naturelle. La légende ne compare-t-elle pas à une *masse de feu* (agniskanda) le Bodhisattva nouveau-né? Je ne prétends pas assurément trouver dans ces rapprochements une explication complète et suffisante de la popularité du stûpa, mais signaler certaines influences qui me paraissent n'y avoir pas été étrangères[3]. Pour ce qui est de la légende en elle-même, et de la signification (si défigurée qu'elle soit par les traits locaux et l'éloignement de la source première) que j'y crois reconnaître, si elles s'accordent remarquablement avec

[1] *Ṛig V.* VII, 2, 1.

[2] *Ṛig V.* X, 149, 5. Cf. *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* I, 436.

[3] Le chapitre V nous ramènera à ce sujet.

l'ensemble de nos observations, elles n'en sont pas le fondement, non plus qu'une condition essentielle. Il ne faut pas oublier que nous sommes ici dans le domaine, non pas du mythe, mais du conte, où il serait chimérique d'attendre une unité absolue, une succession toujours normale et progressive.

Ce que constatent à coup sûr ces imaginations et ces récits, le kolâhala, les funérailles, c'est l'identité foncière du Buddha et du Cakravartin. Parfois, la légende les distingue : les signes prédisent un Buddha *ou* un Cakravartin; le Roi de la roue est annoncé cent ans, le Docteur mille ans à l'avance; au moment où Çâkya, échappant aux délices de sa vie princière, quitte nuitamment son palais pour aller embrasser la vie religieuse, Mâra, effrayé d'une résolution qui menace son empire, entre dans son rôle de tentateur, et, traversant les airs au-devant du prince : « Siddhârtha, lui crie-t-il, n'essaye point de mener la vie d'un ascète; dans sept jours d'ici tu deviendras un Cakravartin; ton empire s'étendra sur les quatre grandes îles......[1]. » Et pourtant, on l'a vu, la fonction des deux personnages est essentiellement la même : tous deux font tourner la « roue de la loi[2] ». Il n'y a au fond qu'un type, mais conçu, réalisé sous deux aspects différents, l'un profane, l'autre sacré, l'un politique, l'autre religieux; et il faut vraiment que l'unité primitive ait encore été

[1] Bigandet, *the Life of Gaud.* p. 57-8.

[2] Weber, *Ueber ein Fragm. der Bhagav.* p. 307 : « âkâçagatena dharmacakreṇa.... parivṛitaḥ... »

bien sensible pour que le zèle pieux des croyants n'ait point creusé entre eux une ligne de démarcation plus profonde. Dans la légende des « signes » et dans celle des « funérailles » toute distinction disparaît. Les Jainas ont assurément conservé une tradition ancienne et authentique, quand ils confondent les deux titres de Jina (Buddha) et de Cakravartin dans un même personnage, quand ils signalent dans la description de leur Mahâvîra des attributs évidemment empruntés au Roi de la roue.

Cette unité constitue le point fixe et stable que nous retenons comme le résultat d'ensemble des observations qui précèdent. M. Lassen[1] considère le nom de Cakravartin comme « le représentant buddhique (encore que emprunté aux brâhmanes et antérieurement usité parmi eux) du titre brâhmanique de Samrâj »; suivant lui, « il était naturel de comparer le fondateur ou, plus généralement, le chef d'une doctrine nouvelle avec un vainqueur, un maître de tous les rois, d'autant plus que Çâkyamuni était de lignée royale. Le motif pour lequel la dénomination épique et brâhmanique plus ancienne, pour un roi suprême, le titre de Samrâj, ne fut pas employée dans ce cas, est sans doute le suivant : les buddhistes se servaient de l'expression *tourner la roue de la loi*, pour marquer

[1] *Ind. Alterthumsk.* II, 76. Ce texte remonte, il est vrai, à une époque déjà assez ancienne, mais je ne vois pas que, depuis, personne ait exprimé sur ce sujet d'opinion nouvelle. Cf. encore Burnouf, *Introd.* p. 345.

que le Buddha commença à prêcher sa doctrine; Cakravartin signifie proprement : « qui met la roue en mouvement[1] », et, appliqué à un roi, « qui exerce la souveraineté. » L'idée de transporter à un Buddha ce titre royal se présentait ainsi d'elle-même. » Ce jugement d'un maître si autorisé résume encore, je pense, l'état actuel des opinions sur ce sujet. On sent assez combien mon point de vue en diffère. Dans cette explication le rapprochement des titres est, on peut le dire, artificiel et simplement métaphorique; les termes les plus obscurs ne s'éclairent pas, les expressions les plus voisines et les plus caractéristiques tout ensemble apparaissent disjointes et isolées; enfin, une partie des faits, et des plus notables (comme les « signes du grand homme »), se trouvent mis arbitrairement hors de cause. On aura reconnu, je pense, qu'en y regardant de plus près, toutes les données, si disparates et si dispersées en apparence, se coordonnent et s'enchaînent : du Cakravartin, nous avons dû remonter à Vishṇu, du Mahâpurusha à Purusha-Nârâyaṇa; mais le Cakravartin, le Buddha, le Mahâpurusha, ne sont que des noms, ou, si l'on aime mieux, des aspects divers d'un seul type, dont l'association même suppose antérieurement cette autre unité : Vishṇu-Purusha ou Vishṇu-Nârâyaṇa. Tout le complexe des attributs et des légendes est ainsi dominé par un fait supérieur.

[1] En renvoyant à l'explication, reproduite plus haut, du nom de Cakravartin, M. Lassen montre assez que c'est « la roue du char » qu'il entend ici.

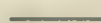
En nous y élevant, il est devenu possible et légitime de rechercher jusque dans la période plus ancienne de naturalisme transparent et, pour ainsi dire, avoué, les points d'attache de nos récits secondaires, altérés ou composites; l'enseignement qui ressort de cet examen, le caractère principalement solaire de tout ce petit cycle, autorise en retour une analyse plus confiante des récits mêmes pour lesquels les conditions spéciales faites dans l'Inde à la tradition religieuse ne nous ont pas laissé parvenir de versions intermédiaires, de prototypes immédiatement antérieurs. Ainsi, nous obtenons un point d'appui capital pour la critique de la légende propre, personnelle, si je puis dire, du Buddha.

(La suite dans un prochain cahier.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.



SOCIÉTÉ ASIATIQUE.



PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 11 JUILLET 1873.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Regnier, vice-président.

Le procès-verbal est lu, la rédaction en est adoptée.

On procède à la nomination des membres de la commission du Journal. Sont réélus :

MM. Regnier,
Defrémery,
Garcin de Tassy,
Barbier de Meynard,
Dulaurier.

La séance est levée à 9 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ :

Par l'éditeur. *The Indian Antiquary,* vol. II, part XVII, may 1873, in-4°.

— *The Phœnix,* vol. III, n° 35, may 1873, petit in-4°.

Par l'auteur. *Nouveaux ossuaires juifs avec inscriptions grecques et hébraïques,* par M. Charles Clermont-Ganneau. Paris, 1873, in-8°, 19 p. (Extrait de la *Revue archéologique.*)

— The Vamçabrāhmaṇa (being the eighth Brāhmaṇa) of the Sama Veda, edited together with the commentary of Sāyaṇa, a preface and index of words, by A. C. Burnell. Mangalore, 1873, in-8°, XLIII-12-xij p.

JOURNAL ASIATIQUE.

OCTOBRE 1873.

ÉTUDES SABÉENNES.

EXAMEN CRITIQUE ET PHILOLOGIQUE DES INSCRIPTIONS SABÉENNES CONNUES JUSQU'À CE JOUR.

(Suite.)

PAR M. HALÉVY.

IX. PARTICULES. — PRÉPOSITIONS. — ADVERBES. — CONJONCTIONS.

A l'exemple des grammairiens sémitiques, nous comprenons dans la classe des particules (מלות) les mots qui servent à déterminer le rapport mutuel des membres de la phrase et aussi celui de phrases entières. Une partie des particules consiste dans des noms détournés de leur signification première par un procédé analogue à celui qui a produit les noms de nombre; une autre partie montre les noms primitifs sous une forme plus ou moins mutilée, qui rappelle la formation des pronoms. Nous avons déjà dit, plus haut, que nous nous refusons à croire à l'existence de racines pronominales dans les langues sémitiques, encore moins sommes-nous disposé à admettre une origine indépendante aux prépositions

monolitères, comme par exemple ב"כ"ל" et le ו copulatif. Voyez, sur cette question, le chapitre des pronoms.

Les particules sabéennes sont ou des préfixes ou des mots isolés; la première catégorie comprend les particules ב, דֿ, כ, לֿ, מ(ב) parmi lesquelles ב, ל, מ(ב) prennent des suffixes possessifs.

בהו (N. H. VIII. Os. I, 7, etc.) לֿהו (Fr. LVI, 2, etc.)
בה (Hal. 48, 3)? לֿהמו (Hal. 51, 14).
בהמו (Os. XVII, 11-12).
בם (Hal. 466)?
בהן (Hal. 68₂, 8).

מנה (Hal. 68₁, 5).
בנהו (Os. XIII, 11).
מהן (Hal. 412, 3).

J'ajouterai quelques mots sur l'emploi de ces particules, en tant que les textes épigraphiques permettent d'entrevoir, car sur plusieurs points nos connaissances sont encore imparfaites.

La préposition ב, jointe, soit aux noms, soit aux pronoms possessifs, a les mêmes significations que dans les autres langues sémitiques. En voici les plus notables :

1° « Dans, en, à » indiquant le temps, le lieu ou l'état d'une chose ou d'une action, par exemple : בגנא | הגרן | קרנו (Hal. DXX, 9) « dans le mur de la ville de Qarnou (Carnon); » ביום | ידֿמרמלך | ותראל (Hal. 145, 6-7) « au jour d'Idhmarmalik et de Wa-

traël;» בסלם (Fr. LVI, 2) «en paix;» בנעמתם (Crutt. I, 5) «en, avec agrément.»

2° «Par, avec» désignant la personne ou la chose avec l'aide de laquelle l'action est exécutée. Dans cette signification le ב s'emploie souvent à la fin des inscriptions pour invoquer des personnages importants, notamment des divinités, par exemple : בודם ובידעסמה (Hal. 144, 8-9) «par la grâce de Wadd^m et d'Ida^csimhou.» Au lieu du simple ב, les passages analogues montrent ברעם̄ (quelques copies portent ברעי), mot qui doit signifier «grâce, aide, secours.»

3° «D'après, suivant, selon, conformément,» par exemple : באמר | חלפן (Hal. 149, 15-16) «d'après l'ordre de Halfan.»

4° «Contre,» par exemple : ד̄ישצין | בהמו (Os. XVII, 12) «(tout ennemi) qui commettra un acte d'hostilité contre eux,» analogue à la locution de l'hébreu postérieur שסה בו את הכלב «il a excité contre lui le chien.»

Comme conjonction, le ב se joint, soit à l'infinitif, soit à l'imparfait du verbe; dans le premier cas, il paraît signifier «quand,» par exemple : בפרע | פרע עת̄(תר) «lorsqu'il éleva l'élévation de ^cAṭtar, ou, en faisant une offrande à ^cAṭtar» (conf. בהרימו תרומת יהוה). Le ב joint à l'imparfait sert à former une sorte de subjonctif; je n'en connais qu'un seul exemple : ביקנם (Hal. 259, 7) «qu'il soit mis à l'amende.»

Le mot ד̄, qui sert de pronom relatif quand il est joint aux verbes (voir au chapitre des pronoms),

fonctionne comme préposition devant les noms et se traduit par « de, » par exemple : אלמקה ׀ דׄהרן (Os. 1, 3-4, etc.) כל ׀ אלאלת ׀ דׄבחרם (Hal. 478, 9) « toutes les divinités de la mer » מלך ׀ סבא ׀ ודׄרידן (Fr. xx, 1) « roi de Saba et de Raïdân. » Plus remarquable est encore l'emploi de דׄ comme conjonction signifiant « de sorte que, » par exemple : דׄיפתחן ׀ ביתהמו ׀ ויהדׄללן קניהמו (Os. x, 7) « de sorte qu'on a conquis leur maison (village) et détruit leur propriété. » Osiander a comparé avec raison le rôle du דׄ sabéen à celui du H éthiopien; il a aussi rappelé qu'en hébreu le relatif אֲשֶׁר et son correspondant שֶׁ s'emploient quelquefois dans le même sens (*Z. d. d. M. G.* t. XX, p. 247-8).

Au sujet de la particule כ, les nouveaux textes fournissent des renseignements fort intéressants, quoique non dénués d'une certaine obscurité à cause de l'état fruste des documents.

1° Il n'y a pas d'exemple que le כ ait servi de particule de comparaison devant des noms propres ou appellatifs; dans tous les passages où un pareil cas se présente, l'idée de comparaison ne convient pas au contexte. La comparaison paraît avoir été indiquée en sabéen par כם comme en éthiopien; ce fait n'est pas constaté dans les textes épigraphiques, il devient cependant très-vraisemblable quand on ne repousse pas la correction du mot himyarite écrit حنج dans la phrase tirée du Kitâb el-Eklîl de Hamdâni (*J. A.* mai-juin 1873, p. 451).

2° Jointe à un verbe, la particule כ rend l'idée de « quand, lorsque, après que. » L'inscription de Naqab el-Ḥadjar en fournit les exemples nécessaires : כתֿובהו | גנאתהו (l. 7) « lorsqu'il revint près de ses murs (maison) ; » כהרגו | מלֿך | חמירם (*id.* l. 9) « après qu'ils eurent vaincu le roi d'Himyar. »

3° La כ désigne également le motif d'une action et répond à l'hébreu כִּי « car, parce que ; » je crois reconnaître ce sens dans כסתצנעו qui figure au début de cette phrase difficile : כסתצנעו | בהו | כגבאו | דֿן | ארֿץ חבשת (N. Ḥ. l. 8), que je proposerai de traduire ainsi : « car ceux du pays de Ḥabaschat (les Abyssins) s'étaient emparés de lui lors de leur invasion (mot à mot : car ils s'étaient emparés de lui, lorsqu'ils ont fait invasion, ceux de la terre de Ḥabaschat). »

4° Toujours en conformité avec l'hébreu כִּי, le כ sabéen s'emploie pour désigner le but d'une action et a le sens de « pour que. » L'exemple suivant est décisif, comme l'a bien vu Osiander : כיפען | אנס | פגר ביתהמו (Os. XVI, 5) « pour qu'il fasse prospérer les hommes et les habitants de leur maison. »

5° Mais l'emploi le plus nouveau et le plus surprenant de la particule כ en sabéen, c'est celui qui en fait l'indice de l'accusatif et même du datif[1]. Les exemples sont trop abondants pour que l'on puisse

[1] Ce fait remarquable se retrouve dans plusieurs langues de l'Afrique septentrionale et forme la base de la déclinaison des dialectes berbères. (Voyez mes *Études berbères* au chapitre des pronoms.)

concevoir des doutes contre l'exactitude de mes copies. Voici les passages les plus clairs : סקני(ו) | כעת̄תר | ד̄קבצ̄ם (Hal. 535, 1) « ils ont voué à ʿAṭtar de Qabḍm, » au lieu de la formule ordinaire (ה)קני | סקני | עת̄תר. De même : בן | פרע | סעדוד | כעת̄תר (Hal. 221, 2) et וב | פררעהי | פרע | ככל | אלאלתן (Hal. 192, 2) en face de la locution ordinaire בפרע | פרע | עת̄תר (Hal. 426, 2). Le datif est indiqué dans des phrases telles que סחדת̄ | כעת̄תר | ד̄קבצ̄ם (Hal. 534, 2) « il a renouvelé en l'honneur de ʿAṭtar, » et סחדת̄ | כנכרח (Hal. 485, 1) « il a renouvelé en l'honneur de Nakraḥ, » comparées à החדת̄ו | לאלמקה (Fr. LVI, 2). On pourra facilement multiplier les exemples à l'appui de cette particularité, qui, n'oublions pas de le faire remarquer, sont tirés de textes écrits dans le dialecte minéen.

Quelle est l'origine de cette forme étrange? Je crois qu'on ne doit pas la séparer du ኪ éthiopien, qui, réuni aux pronoms possessifs, désigne l'identité. J'ai constaté plus haut que le minéen כם, כסם répond exactement à l'éthiopien ኪያሁ, ኪያሆሙ; ce ኪ se rattache certainement à l'adverbe de lieu כה, כָּא qui se combine si fréquemment avec des pronoms démonstratifs et personnels. C'est donc en sa qualité de particule démonstrative que le כ est devenu, en minéen, l'indice de l'accusatif et du datif, ou plus exactement, peut-être, de l'accusatif seul; car l'idiome sabéen, ainsi que le langage poétique des Hébreux, montre une tendance très-pro-

noncée à remplacer par le régime direct les diverses particules qui marquent le régime indirect.

L'emploi de la particule ל est moins varié, mais plus fréquent que l'emploi des autres. On la rencontre :

1° Comme signe du datif : לבני | יהפרע (Os. v, 4) « aux Beni-Yahafr^ca ; » להו (Fr. LVI, 2) « à lui ; » לארדהו (Os. XX, 8) « à ses vassaux ; » לאלמקה (Fr. LIV) « à, en l'honneur de Elmaqqahou. »

2° Indiquant le but, le motif : לעפי | ביתן | סלחן (Fr. LIV) « pour le salut de la maison de Silḥîn ; » להות | מזנדן (Os. XVIII, 7) « à cause, en considération de cette tablette. »

Comme dans la plupart des langues sémitiques, le ל se joint à l'infinitif et même au verbe fini, et exprime alors un souhait, un désir, par exemple : לופיהמו (Os. IX, 5) « qu'il les bénisse, » au propre, « pour les bénir ; » ול | ותא | אלמקה | סעד | אנמרם (*id.* VI, 6-8) « que Elmaqqahou continue à gratifier Anmar^m. »

Quand le ל de tendance précède un verbe fini, celui-ci affecte alors le ן de prolongation : ול | יתאן (Os. XXVII, 9), ול | חרין (*id.* XX, 6), ליחדרן (H. 147, 6) ; au pluriel : ליסתופינן (Os. XXXV, 4). On trouve cependant quelquefois l'imparfait simple : ול | דין (Hal. 259, 1), ול | יהב (*id.* l. 3), ול | ירבחו (Os. IV, 11-12), ול | יעתורו (*id.* l. 10-11). Dans tous ces exemples, le sens précatif est moins fort, et il se peut même que nous ayons ici une simple affirmation correspondant au لَ arabe. Malheureusement, les passages

d'où ces exemples sont tirés ne sont pas assez clairs pour que l'on puisse déjà, dès à présent, sentir la nuance que cache cette particule.

La particule מ, abrégée de מן = مِنْ, se montre dans quelques passages : יתֿעאמר ···מכרב | סבא (Fr. xlvi) « Iṭaʿamir... de la plaine (cultivée) de Saba » (comp. מִשְּׂדֵה מוֹאָב ,מִפַּדַּן אֲרָם); עדֿב מנה (Hal. 681, 5) « il (le mal) se retira d'elle, l'abandonna; » ול | יסתחון | מהן (Hal. 412, 3), et avec transition en ב : ובנה | ללעל (Os. xiii, 11) « et au-dessus de cela ; » de même dans la préposition בעם qui équivaut à l'hébreu מֵעִם.

Il y a encore une particularité très-intéressante à signaler touchant les particules ב"ל. Ces particules paraissent, suivant l'analogie du relatif ד, avoir la faculté de se combiner avec ן sans changer de signification. On voit ainsi בן פרע (Hal. 221, 2) remplacer la formule usuelle בפרע (Hal. 226, 2, etc.); בן | חצֿרהמו (Fr. xi, 3) en face de בחצֿרהו (Os. viii, 4), בן | דתֿא | וחֿרף (Crutt. San. i, 17) « en été et en hiver; » בן | מחרמן (Fr. liii, 2), ce qui paraît signifier « dans le sanctuaire. » Il faut cependant faire remarquer que les deux derniers exemples peuvent être expliqués autrement : on peut voir dans ce בן la préposition בין « entre » écrite *defective*. Toutefois l'obscurité des passages cités ne permet de rien affirmer. Encore plus obscurs sont les passages dans lesquels le composé לן semble remplacer le ל simple; j'en signalerai quelques-uns à l'attention des sémitistes : לן | מזרר (Fr. xi, 3); לן | גדֿותי (*id.* l. 4); לן | דֿתאול (Os.

xviii, 1); naturellement il serait plus simple si ce ן était le préfixe de la première personne du pluriel.

Parmi les prépositions isolées, nos inscriptions fournissent celles qui suivent :

1° עלי « sur. » Cette préposition se trouve dans la phrase דהטחר | עלי | הלכאמר (Hol. 49, 12) « qui porta secours à (= أَظْهَرَ على) Halikamir. » On lit aussi : עלי | כל | אנסן (Hal. 152, 13, 14) « sur tous les hommes. »

2° מן, בן « de; » exemples : מן | מום | קללם (H. 149, 10) « d'une malédiction quelconque, » מן | מחרמן (*id.* 152, 8) « de ce sanctuaire (?). » La forme בן est plus fréquente : מתעהו | בן | מיקץ (Os. xxvi, 9) « il l'a préservé de coups; » ול | גיבהמו | בן | חרי | ולסן | ומעצו (Os. xvii, 8-10) « qu'il les cache de maladie et de malédiction et de sortilége. »

3° עד « jusque, vers; » exemples : ואתו | עד | מריב (Fr. lvi, 2) « et ils vinrent jusqu'à Maryaba; » בן אשרם | עד | שקרן (Hal. 535, 1) « depuis les fondations jusqu'au toit (?). » Cette préposition s'écrit aussi עדי, par exemple : ובדת | וצאת | עדי | מוטנן | עיר | טהרם (Hal. 682, 5, 6) « et parce qu'elle est sortie vers des endroits impurs. » Dans Os. xi, 7, 8, le mot עדי paraît signifier « en ce qui concerne. » Notons encore que dans le dialecte du Ḥaḍramaout la locution חן־אד semble correspondre à (מן) בן־עד (N. Ḥ. 1 2). L'inscription d'Obné montre aussi אר | שקרם (l. 5).

4° בין « entre, parmi, au milieu »; בין | מחפרניהן

(H. 535, 1) « entre leurs (deux?) tours ; » בין | חרפנחן Os. xiv, 4) « au milieu de ses moutons. »

5° צרב paraît signifier « en considération, en échange, » comp. l'arabe صرف : צרב שפתהמו (Os. i, 7) « en considération de leur don. »

Voici maintenant les prépositions composées, autant que j'ai pu le constater jusqu'à présent :

1° בעם = hébreu מֵעִם « de, par ; » par exemple : בעם | אלמקה | דהרן (Os. iv, 6-7) « par Elmaqqahou de Hirrân, » et avec le suffixe : במסאל | יסתאלן | בעמהו (Os. xii, 5, 6) « dans la demande qu'il demandera de lui. »

2° בעד = hébreu בְּעַד « pour, relatif à, en ce qui concerne : » בעד | חדתת | חדתת | בבית | בן | קרינם (Os. xiii, 4, 5) « pour, relatif aux malheurs survenus dans la famille des Beni-Qouraynm. »

3° בהלף signifie probablement « près de, » par exemple : בהלף | הגרן | מריב (Os. xxxv, 3, 4) « près de la ville de Maryaba ; » בהלף | מנהתם (Os. viii, 10) « près de Manhatm. »

4° בתחת ne paraît pas différer de l'hébreu מִתַּחַת « de dessous, sous ; » je n'en connais qu'un seul exemple : בתחת | אמראהמ(ו) (Hal. 62, 10) « sous leurs maîtres. »

5° כעד « selon, suivant conforme (?) » se trouve dans le passage : כעד | הא | טהרן (Hal. 49, 15), dont le sens n'est pas très-clair.

Les adverbes sont rares dans nos textes ; j'en ai relevé quelques-uns :

ללעל se rencontre dans la locution ובנה ׀ ללעל (Os. xiii, 11); je soupçonne qu'elle signifie « et encore plus, davantage, » mot à mot « et de cela au plus haut; » le sabéen לעל rappelle l'éthiopien ልዑል « haut[1]; » comparez aussi le chaldéen לְעֵל.

בללם = hébreu בַּלַּיְלָה ou בְּלֵיל « de nuit : » ובדת ׀ חטאת ׀ בללם (Hal. 682, 7, 8) « et pour ce qu'elle a péché de nuit. »

Le nom privatif עַיר a, en sabéen, le même emploi que l'arabe غَيْر, par exemple : מוטנן ׀ עיר ׀ טהרם (Hal. 682, 6-7) « des endroits sans pureté = des endroits impurs. » Il prend aussi le préfixe ב, par exemple : בעיר ׀ צדקם (Os. xvii, 12) « sans ménagement. »

La négation s'exprime par la particule לם (= لَمْ), par exemple : אל ׀ לם ׀ תש(ע)ר (Hal. 682, 8, 9) « ce qu'elle ne sait pas. »

Nous passons maintenant à considérer les conjonctions de la langue sabéenne, qui forment une catégorie très-riche et très-variée, montrant de frappantes affinités avec les idiomes sémitiques du nord, notamment avec le groupe araméen.

ו Cette particule est aussi bien conjonctive que disjonctive : אל ׀ ועתתר (Hal. 144, 3-4) « El et ʿAṭtar; » בני ׀ וסחדת (Hal. 257, 1) « construisit et renouvela; » ונכר ׀ בעליהמו (Os. x, 6, 7) « mais il (Elmaqqahou) a détruit leurs auteurs. » Le ו se place aussi au commencement d'une sentence : ול ׀ דין ׀ דדמר ׀ דמר (Hal.

[1] Dillmann, *Æth. Gr.* p. 96.

259, 1) « sera jugé (= puni) celui qui commettra des dégâts, » ou bien : « certes, il sera jugé celui, etc. »

פ marque l'adjonction « et, aussi » (= אַף aussi) : כיפען | אנם | פגרן | ביתהמו (Os. xvi, 5, 6) « pour qu'il fasse prospérer les hommes et (aussi) les habitants (étrangers) de leur maison ; » ואלמקה | פשפת | שמר | במסאלהו (Os. xiii, 6-7) « et Elmaqqahou a aussi gratifié Schammâr d'après sa demande. » Le rôle de conjonctive finale que la particule فَ joue en arabe est le développement naturel du tour primitif que le פ sabéen a pris dans des locutions analogues à celles que je viens de citer.

או « ou ; » il figure dans la phrase inintelligible וצֿאם | או | בהאם (Hal. 152, 2). On le rencontre souvent combiné avec le פ, ainsi par exemple : כברם | פאו | צערם (Os. xxxv, 6) « grands ou petits ; » בן | מרתדם | פאו | דֿיקהן (Os. iv, 14, 15) « les Beni-Marṭad^m ou ceux qui (leur) obéissent. »

הל a presque la même signification que או « ou, soit ; » je n'en connais qu'un seul exemple : הל | מן | יעכר | כסם (Hal. 259, 2, 3) « ou celui qui les dérangera. » Je ne pense pas qu'on puisse séparer cette particule de la racine éthiopienne הלו (אל, אלו) « être, exister, » à laquelle nous avons tenté de ramener l'article arabe ال, هل (voyez le chapitre des pronoms) ; le sens primitif de la conjonctive sabéenne הל serait ainsi « soit, » forme verbale qui est descendue au rôle de copulative dans plusieurs langues modernes. Comparez aussi l'arabe هَلْ, هَلَا « agedum,

accedite, venite,» d'où découle l'interrogatif هَلْ «an, num,» car la signification dubitative, négative, etc. procède toujours d'un sens positif.

אדֿ «lorsque, quand» (=إِذْ, إِذَا) : אדֿ | טֿענו | ליתֿל (Hal. 149, 4-5) «lorsqu'ils ont fait le voyage(?) de Iṭal.» Le correspondant hébreu de cette particule, אָז (אזי), signifie «alors, à ce moment;» dans toutes ces formes le א est paragogique, et le דֿ ou ז qui reste n'est autre chose que le pronom démonstratif ז(ה), דֿ(א) «ce;» on voit par là que dans notre conjonctive l'idée de temps est sous-entendue.

חין «pendant, durant» se trouve dans le passage suivant : חין | דֿמחצֿדם | קדמתן (Hal. 149, 14, 15) «pendant (le mois nommé) *Dhamaḥḍadm-Qadîmat* (de la première moisson).» Ce חין rappelle l'arabe حِينٌ «tempus ejusque spatium,» d'où حينا, احيانا «aliquando» et حِينَئِذٍ «tunc temporis.»

יום ou ים «au jour où, lorsque :» יום | הקדמהו | ידֿמרמלך | צֿבא | אוסן (Hal. 154, 4, 6) «au jour où Idhmarmalik le plaça en tête de l'armée d'Aousân;» יום | כבר | ערדהת ‖III‖ (Hal. 150, 7, 8) «au jour où il vainquit (?) 3000 ennemis (?).» Dans un grand nombre d'inscriptions, le mot יום se répète plusieurs fois en tête de phrases relatant différentes constructions qui ont certainement exigé beaucoup de temps pour être terminées; on peut donc en conclure que le mot en question a aussi le sens de «alors, puis, ensuite.» (Comparez, par exemple, Hal. 188, 520, etc.)

חנ « à cause de, parce que, conformément à. » Cette conjonction dérive du verbe חנג « tourner autour » et se rapproche ainsi des particules connues בִּגְלַל, سبب qui proviennent des verbes synonymes גלל, سبب « rouler, tourner. » Son emploi est très-varié et en partie inintelligible pour nous.

1° חנ seul paraît avoir le sens de « conformément à : » פל | יהופין | חנ | עלם | בהו | תעלם | סעדלה (Os. IV, 16, 17) « qu'il (le dieu) soit donc favorable conformément à l'indication donnée à Sa'dilah (mot à mot par laquelle a été indiqué Sa'dilah). »

2° חנ | דת ou חגן « parce que : » חנ | דת | וקההמו במסאלם (Os. I, 4-5) « parce qu'il les a exaucés dans leur demande; » חגן | וקההו | במסאלהו (Os. VII, 2, 3) « parce qu'il l'a exaucé dans sa demande. »

3° חגן | כ même sens : חגן | כוקההו | במסאלהו (Os. XVII, 3, 4) « parce qu'il l'a exaucé dans sa demande. » Cette conjonctive paraît aussi signifier « conformément à » dans le passage suivant : חגן | כחור | בקדמי דת[ן] | תנחיתן (Hal. 147, 8, 9) « conformément à ce qui a précédé cette décision (?). »

4° בחנ. Cette forme se trouve dans un passage mutilé : בחנ | סטר (Hal. 349, 5), à traduire peut-être « selon l'écriture. » Encore plus obscur est le sens de לחגן (Hal. 520, 22).

Les conjonctions causales que voici trouvent leurs meilleurs analogies dans les langues sœurs du Nord :

1° בדת signifie tout d'abord « pour cela, » comme

l'hébreu בְּזֹאת . אלמקה ׀ הופיהמו ׀ ברת (Os. 1, 5,6) « pour cela, que Elmaqqahou les favorise, » puis il prend le sens de « parce que » et « pour que, » selon que le verbe qui le suit est au parfait ou à l'imparfait. Voici un exemple très-instructif :

ברֿת ׀ הופיהו ׀ במסאלהו

וברֿת ׀ יתֿאן ׀ הופינהו ׀ במסאל ׀ יסתאלן ׀ בעמהו (Os. XII, 3-6).

« Parce qu'il l'a favorisé dans sa demande et pour qu'il continue à le favoriser dans la demande qu'il aura besoin de lui faire. »

Au lieu de ברֿת on rencontre souvent לרֿת, surtout dans la phrase ול ׀ רֿת ׀ נעמת ׀ ותנעמן (Os. VII, 11 ; VIII, 12, etc.) « et pour qu'il arrive continuellement du bien (mot à mot, et pour qu'il fût bien et qu'il soit bien). » Une fois se trouve רֿת seul dans le même sens (Os. VI, 9).

2° בכן. Le sens primitif de cette particule semble être : « selon, conformément à ; » c'est ainsi que je voudrais comprendre le passage : במסאלהו ׀ בכן ׀ תסאל בעמהו (Os. XIII, 3, 4) « (il l'a exaucé) dans sa demande, conformément à ce qu'il a demandé de lui. » Ceci rappelle l'hébreu et chaldaïque בְּכֵן, « ainsi, semblable, conforme à cela » (Eccl. VIII, 10 ; Est. IV, 16). En qualité de conjonction, le mot בכן ne diffère guère de ברֿת et se rapproche autant que possible de la copulative hébraïque עַל־כֵּן (Genèse, XXX, 10). Les inscriptions d'Amrân fournissent de nombreux exemples de cette particule sabéenne.

3° לקבלי « en face de cela, eu égard à cela » (Os. xviii, 5). Ce mot est contracté de לקבל־הי (=לקבל־הו) le changement de הו en הי a été déjà observé dans היהרן pour הו־הרן = ד̄הרן (voyez au chapitre des pronoms). L'expression לקבל est très-usitée dans les morceaux chaldaïques de la Bible, et se trouve aussi sur le lion d'Abydos (M. de Vogüé, *Mélanges d'archéologie*, p. 183). De cette expression se forme לקבל ו ד̄ ou לקבל ו ד̄ת synonyme du chaldaïque לָקֳבֵל דִּי ou כָּל־קֳבֵל דִּי et qui remplace souvent les conjonctions בד̄ת ou חנן (Os. vii, 3; viii, 2, 4, 5, 8).

Nos inscriptions n'offrent aucun exemple d'interjections.

LISTE DES PARTICULES.

PRÉPOSITIONS.

ב	בן ، מן
ד̄	עלי
כ	עדי ، עד
ל	בין
ב ، מ	בעם
בעד	בתחת
בחלף	כעד
צרב	חן־אד ، בן (מן)־עד

ADVERBES.

ללעל	עיר
בללם	בעיר

לם

CONJONCTIONS.

ו	חג
פ	תגן
פאו ، או	חג ׀ דת
הל	בחג
אד	חגן ׀ כ
חין	דת ، בדת
ים ، יום	לדת
לקבלי	לקבל ׀ דת ،לקבל ׀ ד

INTERPRÉTATION DES TEXTES.

1 (Os. 19).

והבם ׀ ואחהו ׀ ב
נו ׀ כלבת ׀ הקניו
אלמקה ׀ דהרן ׀ ד
ן ׀ מזנדן ׀ חגן
וקהחו ׀ במסאל
הו ׀ לופיהמו ׀ ו
ל ׀ סעדהמו ׀ נעמתם

והבם[1] répond au nom arabe وهب, identique pour la signification avec le nom hébreu מַתָּן; la forme

[1] Notre analyse des textes sabéens se borne à l'explication des termes les plus remarquables, car nous supposons chez nos lecteurs une connaissance suffisante des langues sémitiques. Nous reconnaissons volontiers les grands services qu'Osiander a rendus aux études sabéennes, ainsi que les importantes additions fournies par

complète de ces sortes de noms est وهبئل = והבאל, מתניהו ou מתתיהו « don de El, de Jahwé. »

Le mot אחהו est écrit *defective* au lieu de אחיהו, et représente le pluriel « ses frères, » héb. ואחיו ou ואחֵיהו. Osiander a vu ici un singulier; mais, dans ce cas, le verbe devait être mis au duel comme au n° 3.

בנו | כלבת. Le mot בן sert à former un adjectif du nom de tribu כלבת et n'indique pas seulement l'idée « fils. » Cette acception résulte de la qualification analogue בנו | מרתדם, qui se rapporte à un grand nombre de personnes qui n'étaient pas évidemment les enfants d'un seul homme (p. e. n°s 10, 11, 12), circonstance qu'Osiander ne paraît pas avoir remarquée, car il traduit uniformément בן par « fils; » בנו, forme secondaire de בני, semble surtout destinée à indiquer un degré de parenté éloignée, celle de la tribu.

les travaux de savants comme Fresnel, Lenormant, Levy, etc., nous nous permettons toutefois de proposer très-souvent une interprétation différente de la leur, en attendant le jugement des hommes compétents, qui voudront bien comparer nos traductions respectives. (Note de 1871.)

M. Fr. Praetorius de Berlin a publié dans le courant de l'année passée divers articles relatifs aux inscriptions sabéennes (*Z. D. D. M. G.* 1872, p. 417-440 et p. 746-750. Beitraege zur Erklaerung der himjarischen Inschriften. Halle 1872). Pour les deux premiers articles, M. Praetorius a largement utilisé mon recueil de textes sabéens qui a paru dans le J. A. fév.-mars, mais le résultat de ses recherches est en parfait désaccord avec mes propres études sur ces textes que j'ai données en bloc dans « des traductions provisoires » (*J. A.* juin 1872); j'ai cependant cru ne devoir rien modifier dans la rédaction du présent travail, qui date de 1871. (Note de 1873.)

הקניו, parfait de la voix הפעל; le *yod* radical ne s'élide pas comme en hébreu הפנו, de פנה = פני.

Le nom divin אלמקה est composé, à ce que je crois, de אל « El, » le Ilos ou Cronos sémitique, et de מק (rac. מקק, ar. مـَقّ « domuit, subegit »), accompagné de la désinence הו, de sorte qu'il se prononce Elmaqqahou. Je parlerai ailleurs de la place qu'occupe ce dieu sabéen dans le panthéon sémitique.

רהרן, de Hirrân, expression qui indique qu'il s'agit ici exclusivement du אלמקה, dont le culte était particulier à la ville de Hirrân. Ces sortes de localisations sont très-fréquentes dans les inscriptions sabéennes.

דן « ce » correspond parfaitement au démonstratif araméen דֵּן, דְּנָא.

מזנדן désigne la tablette votive, comme il ressort de la locution סטרו | דן | מזנדן (Ḥ. G.) « ils ont écrit cette tablette. » Le ן de מזנדן est la particule démonstrative faisant la fonction d'un article défini.

חגן, préposition signifiant « parce que, à cause que, » formée du radical חגג « tourner, » comme le verbe synonyme סבב a produit le سَبَبٌ arabe; le ן est déterminatif et est souvent remplacé par le démonstratif isolé דת (n° 14, 4).

וקההו. Le verbe וקה, qui signifie en arabe « obéir, » est employé ici dans le sens d'exaucer une prière.

במסאלהו. On est tout d'abord disposé à traduire

מסאל par « prière, » vu que le verbe סאל = سأل = שאל signifie dans toutes les langues sémitiques « demander, désirer. » Cependant cette acception convient fort peu au contexte, par la raison que le suffixe הו se rapporte évidemment à la divinité, et non pas au personnage qui fait le vœu. Cela résulte du fait que ce suffixe reste au singulier alors même qu'il y a plus d'un personnage vouant (n[os] 9, 4, 5; 10, 6, 7; 12, 4, 5). Il faut donc se décider à prendre סאל dans un sens de « grâce, » interprétation qui s'adapte à tous les passages sans aucun effort.

לופיהמו. Ici je m'écarte de nouveau de la traduction d'Osiander « zu ihrer Erhaltung, » d'après l'arabe وفى « integer fuit, » qui est peu satisfaisante. Il est plus convenable de penser que ופי a le même sens que l'hébreu יפה, presque synonyme de טוב « bon, beau : » ופי ou הופי, ainsi que הֵטִיב, se construit avec l'accusatif pour exprimer l'idée de traiter bien quelqu'un (Deut. 30, 5), le ופי sabéen paraît avoir la nuance de « bénir, » le ל indique le précatif, de telle sorte la phrase : חנן | וקההמו | במסאלהו | לופיהמו « parce qu'il les a gracieusement exaucés; qu'il les bénisse, » rend exactement la formule usitée dans les inscriptions votives phéniciennes : כשמע קלא ברכא, au pluriel כשמע קלם ברכם « parce qu'il a écouté sa (leur) voix; qu'il le (les) bénisse. »

ול | סעדהמו, encore le précatif du verbe סעד, rendre heureux quelqu'un par la possession de quelque chose; l'objet en est נעמתם « du bien, de bien bonnes

choses, comme le hébréo-phénicien נעם «bon, agréable.»

Wahb^m et ses frères, Kalbatites, ont voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce qu'il les a gracieusement (mot à mot dans sa grâce) exaucés. Qu'il les bénisse et les comble de bienfaits.

2 (Os. 21).

עלהן | בן | מרתֿדם
הקני | אלמקה | ד̄ת
רן | מונדרן | חגן
וקההו | אלמקה
במסאלהו | ול
סעדהו | אלמ
(קה) נעמתם

Cette inscription, à part les noms propres, est presque identique avec la précédente. Relativement à l'expression בן | מרתֿדם, il est douteux s'il s'agit ici d'un vrai fils ou si le בן désigne seulement la tribu du vouant. Le verbe לופיהו est omis, et le sujet est placé entre le verbe affecté d'un régime direct et le second régime.

ʿAlhan, Marṭadite (ou fils de Marṭad^m), a voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce que Elmaqqahou l'a gracieusement exaucé. Puisse Elmaqqahou le combler de bienfaits!

3 (Os. 34).

אחֿתאמהו | ו
שפנרם | בעלת

י | ח̄מתן | בח̄לף | הג

רן | מריב | שמתי | ות̄

נן | לאלמקה | בעלא

ום | חגן | וקההמי | במ

סאלהו | לופיהמי

אח̄תאמהו, nom de femme composé de אח̄ת (=أُخْت) « sœur » et de אם « mère, » affecté de la particule emphatique הו. L'autre nom שפנרם se décompose en שפן = ספן = צפן « cacher, protéger, » et l'ancien dieu sémitique רם, ὕψιστος, qui entre souvent dans la composition des noms propres hébreux et phéniciens אַבְרָם, חִירָם, etc.

בעלתי. Le mot בעל « maître » indique aussi l'idée de « habitant; » comparez בעלי שכם (Juges, 9, 2, etc.) « habitants de Sichem, » בעל הגדר (Mon. de Cadix) « habitants de Gadir (le Cadix actuel). » La forme בעלתי est le duel féminin. La ville habitée par les deux femmes dont il est question ici s'appelait ח̄מתן, nom visiblement dérivé de ח̄מת, héb. חומה (= ar. خَيْمَة « tente ») « mur. » La situation de cette ville est déterminée par les mots בח̄לף | מריב, qui signifient, à ce que je crois, « derrière, près de Maryaba, » l'ancienne capitale du royaume sabéen; de la racine ח̄לף dérive le مِخْلَاف des géographes arabes sur le Yémen.

שמתי, duel féminin du verbe שים = héb. שים « posuit, » l'objet déposé dans le sanctuaire est ות̄נן = وَثَن « idole. »

בעלאום. Le mot בעל remplace seulement le relatif ד̄ « de; » אום paraît être un nom de ville ou de tribu.

La terminaison המי dans לופיהמי, וקההמי, représente la forme du duel, ar. هما, et se rapporte aux deux femmes vouantes.

Oukhtoummahou et Schafinroum, habitantes de Khêmatan, près de Maryaba, ont déposé cette idole pour Elmaqqahou de Aoum (Awwâm), parce qu'il les a gracieusement exaucées; qu'il les bénisse.

4 (Os. 33).

(א)סער | יהסמן | בן | יהען | הק

ני | ד̄סמוי | מת̄לן | לופיהו | בע

ת̄תר | והובס | וב | אלמקה | וד̄ת

חמים | וד̄ת | בערנם | וד̄סמוי

Remarquons d'abord que cette inscription n'est pas du tout un fragment, comme Osiander l'a supposé d'après la photographie de Playfair, il ne s'y fait pas sentir la moindre lacune; tout au plus peut-on admettre le manque d'un א au commencement du premier mot, qui serait ainsi אסער comme au n° 11, 1. La photographie montre en effet ⊓, qui paraît oblitéré de ሰ.

יהסמן, épithète de [א]סער « celui qui fortifie, engraisse, » de סמן = שמן, d'où dérive le nom de « Esmoun, » אשמן, l'Esculape phénicien. Le nom du père, יהען, a également la forme de l'imparfait, et

provient du verbe עון = عون « aider, secourir, » mis à la voix הפעל.

La divinité à laquelle l'image (מתֿל = משל « ressemblance ») a été consacrée est appelée דֿסמוי « le Céleste, » probablement identique avec le בעל שמם, Baal-samêm phénicien.

Après מתֿלן vient une invocation de six divinités sabéennes, dont deux femelles. Parmi les divinités mâles on trouve au premier rang עתֿתר = עשתרת, Astarté des Sémites du nord et l'Orotal (défiguré de Ὀθοτάλ) d'Hérodote, puis vient הובס = اوبش = اوبص « *germinavit terra luxuriantibus et commistis plantis*, » et paraît avoir été le dieu Lunus; comparez وبّاص « splendens, luna. » Les Sémites attribuaient à la lune une force productive aussi bien qu'au soleil, ainsi qu'il ressort du parallélisme : ממגד תבואות שמש וממגד גרש ירחים (Deutér. XXXIII, 14) « des meilleurs produits du soleil et des meilleures pousses des phases lunaires. » Les deux divinités femelles sont appelées d'après les villes où siégeait leur culte principal, car דֿת | חמים et דֿת | בעדנם ne signifient autre chose que celle de חמים et celle de בעדנם; la ville de בעדן est connue des géographes arabes et paraît identique avec le Vodona de Ptolémée. Le temple ruiné d'Eddâbir, entre Meᶜin et Raghwân, était consacré à דֿת | חמים, ce qui fait penser à l'identité de l'ancien חמים et l'Eddâbir actuel.

Asᶜad Yahasmin, fils de Yahaᶜoun, a voué à Dhasamawai cette image; qu'il le bénisse. Par la grâce de ᶜAṭtar, et de

Haoubis, et de Elmaqqahou, et de Dhat-Ḥamy[m], et de Dhat-Ba'dan[m], et de Dhasamawai.

5 (Os. 15).

אב·לך | דת | מרתדם

בנת | עננן | הקנית | אלמ

קה | דהרן | דן | מונדן | ד

שפתתהו | לופיהמו

ול | דת | נעמת | ותן

עמן | לבני | מרתדם

אב·לך, la lettre effacée était probablement un מ; אבמלך, nom très-ancien, ailleurs nom d'homme, est ici nom de femme, comparez אֲבִיגַיִל « Abigaïl, » אֲבִישַׁג « Abischag; » un nom de femme, אבעלי = ابو عالى, se trouve Hal. 3, 1. La donatrice appartenait à la tribu de Marṭad, ce qui est indiqué par les mots דת | מרתדם; elle était la fille בנת = بِنت de עננן « Ananân; » les lettres redoublées sont séparément prononcées en sabéen, surtout les liquides למ"נר.

L'objet consacré est une tablette, מונד, à laquelle se rapporte le verbe דשפתתהו « qu'elle lui a préparée ou placée, » en parfaite conformité avec la locution hébraïque שְׁפֹת הַסִּיר שְׁפֹת (Ézéchiel, XXIV, 3) « prépare la chaudière, prépare-la, » et שְׁפֹת הַסִּיר הַגְּדוֹלָה (II Rois, IV, 38) « prépare ou place la grande chaudière. »

Au lieu du suffixe pluriel לופיהמו on s'attendrait

à un singulier, לופיה « qu'il la bénisse, » puisque l'objet de la bénédiction est évidemment la femme qui a fait le don (comp. n° 8, 5, 6, etc.) et non pas les Marṭadites, qui sont mentionnés plus bas. On peut y voir une formule de courtoisie, si strictement observée chez les peuples modernes, et cet usage est général en Abyssinie, où l'on emploie toujours la troisième personne pluriel en parlant d'une personne tant soit peu respectable.

ולד̄ת, particule indiquant le but « afin que, à l'effet de, » la préposition peut aussi manquer (n° 15, 1).

נעמת | ותנעמן, parfait et imparfait d'un même verbe : נעם « être bon, heureux, » la forme féminine annonce un sens impersonnel, afin qu'il soit bon à présent et dans la suite, comme en syriaque שֵׁפְּרַת לִי « il me plaît. » Le redoublement du verbe sous les deux formes principales a pour but d'exprimer l'idée de l'adverbe « continuellement. »

Abou(ma)lik, de (la tribu de) Marṭad^m, fille de ʿAnanân, a voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, qu'elle lui a préparée; qu'il la bénisse. Puisse-t-il arriver continuellement du bonheur aux Beni-Marṭad^m!

6 (Os. 22).

חלכם | ד̄ת | בני | עבדם
ד̄רותן | בנת | בן | דאין | ה
קנית | אלמקה | ד̄הרן | מונד
ן | חגן | .....

Ce fragment contient la formule banale par la-

quelle commencent la plupart des tablettes votives, et ne donne lieu à aucune nouvelle remarque. רותן est probablement la ville appelée par les grammairiens arabes رَوْثَان, célèbre par son château antique. Le nom d'homme בן | דאין est formé comme בֶּן־הֲדַד «Ben Hadad» (Hal. 577, 1), בנוד (I Rois, xx, 1), et fait penser que דאין est le nom d'une divinité.

Ḥalk^m, de la tribu des Béni-ʿAbd^m de Raoutân, fille de Ben-Daïân, a voué à Elmaqqahou de Hirran cette tablette, parce que . . . .

7 (Os. 24).

הדים | בן | סהלם | הקני | אלמקה
דּהרן | מזנדן | חגן | וקהחו |
אלמקה | במסאלהו | בדּת | ה

Ce fragment commence par la formule usitée; au nom הדים comparez l'arabe هُدَيّ et le chaldéen בר הדיא (Traité Berakhoth, p. 56); סהלם se trouve aussi ailleurs (Wr. 1, etc.), il est également usité en arabe سَهْل.

Hady^m, fils de Sahl^m, a voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce que Elmaqqahou l'a gracieusement exaucé (et) à cause que . . . .

8 (Os. 11).

תּורם | ואסידם | ואח
יהמי | ובנהמי | בנו
ארפט | אדם | בן | מרת

דם | הקניו | אלמקה | ד

הרן | מזנדן | לופיה

מו | ול | סעדהמו | א

למקה | אתמרם | עדי

ארצהמו | ומשימ

תהמו | ורצו | אמ

ראהמו | בני | מר

תדם | ולופיהם

תורם répond au nom arabe ثور, héb. שור « bœuf, » אסידם s'annonce comme un diminutif de אסד = أَسَد, « lion. »

ואחיהמי, forme duelle; ובנהמי est écrit *defective* pour בניהמי « fils d'eux deux. » ארפט est le nom d'une classe d'habitants qui se trouvaient en situation de subordonnés, de sujets des Marṭadites, qui formaient la classe dominante; cette division civile est encore aujourd'hui en pleine vigueur dans le Wadi Saba, où les qerâwi, قراوى, sont sous la dépendance des seigneurs (جيران, de جار), qui les considèrent comme leurs serfs. En sabéen le seigneur se dit מרא, plur. אמרא, et le sujet ou serf אדם (de أدمَ « consuetudine et familiaritate junctus fuit »), pl. אדומת.

Le verbe סעד « combler (de bien), gratifier, » a deux régimes directs dont le premier, אתמרם « fruits, » du sing. תמר (=تَمْرٌ), désigne la chose donnée en gratification; le second régime représente les per-

sonnes qui la reçoivent, ce sont : עדי | ארצהמו | ומ שימתהמו « les gens de leurs terres et de leurs champs, » c'est-à-dire ceux qui possèdent des terres et des champs. עדי me paraît identique avec l'éthiopien ዐድ (pl. ዐደው) « mas, vir[1], » et משימת est à comparer à l'arabe شيمة « terra quæ effoditur. » On peut d'une autre part supposer משימת comme un pluriel de שים = ሥዩም « préposé, patron, » et traduire : les propriétaires de leur terre et leurs patrons, c'est-à-dire leurs seigneurs particuliers; cette dernière conception semble très-probable.

רצו « favoriser, être propice » = رضا, héb. רָצוֹן « bene placidum. »

אמראהמו « leurs seigneurs, » pluriel de מרא = aram. מרא, מריא, abrégé מר. ולופיהם, forme abrégée pour ולופיהמו.

Ṭaour[m], et Ouseid[m], et leurs deux frères avec leurs fils (appartenant à la branche dite) Benou-Arfath, sujette des Beni Marṭad[m], ont voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette; qu'il les bénisse. Puisse Elmaqqahou combler de richesses les propriétaires de leur sol et de leurs champs, et être favorable à leurs seigneurs les Beni Marṭad[m].

9 (Os. 9).

הינמת | ואחיהו | ובניה
מו | בנו | ארפט | הקניו
אלמקה | דהרן | דן | מזנ
דן | חגן | וקההמו | במס

[1] On peut encore prendre עדי dans le sens de « en ce qui concerne. »

אלהו | לופיהמו | ול | ס

עדהמו | אתֿמרם | הנאם

עדי | ארצֿהמו | ומשימ

תהמו | ולדֿת | נעמת

ותנעמן | לֿבני | ארפט

ולסעדהמו | רצֿו | אמ

ראהמו | בני | מרתֿדם

הינמת, nom propre qui est aussi un mot arabe, هَيْنَمَة « vox submissa; » il ressemble, par sa forme, au nom هَيْنَهَة, qui se trouve dans un vers cité par Maçoudi et qu'Osiander a à tort changé en هينمة, pour l'assimiler à celui de notre inscription.

בנו | ארפט. Nous avons déjà établi, dans l'inscription précédente, que les Benou-Arfath formaient une classe inférieure, et sujette à la noble famille des Béni-Marṭad^{m}.

אתֿמרם | הנאם. Le mot הנאם, qui qualifie les produits ou richesses, paraît signifier « abondant, beaucoup; » comparez l'arabe هنى « bene cessit (cibus) » et l'hébreu postérieur הנאה « jouissance. »

ול | סעדהמו | רצֿו « qu'il comble de faveurs, » le mot רצֿו est ici un substantif.

Haïnamat et ses frères, et leurs fils (de la branche dite) Benou-Arfath, ont voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce qu'il les a gracieusement exaucés. Qu'il les bénisse et qu'il gratifie de fruits abondants les propriétaires de leurs terres et de leurs champs, et qu'il arrive continuellement du

bonheur aux Benou-Arfath. Puisse-t-il combler de faveurs leurs seigneurs, les Beni-Marṭadᵐ.

10 (Os. 16).

ישף | ואחׄיהו | ובניהמו
בנו | כתׄבם | אדם | בן | מרתׄ
דם | הקניו | אלמקה | דׄהרן | מ
רנדן | חנן | וקההמו | אלמק
ה | במסאלהו | כיפען | אנס | פג
ר | ביתהמו | וחמדו | מקם | אלמ
קה | ברׄת | הופיהמו | בכל | אמל
א | סתמלאו | ויסתמלאנן | בעמ
הו | ולׄ | סעדהמו | נעמתם | ווּפי
ם | ורצׄו | אמראהמו | בני | מרתׄד

ישף. Nom dérivé d'un verbe שוף, qui revient au numéro 15, 8.

בנו כתׄבם. Nom d'une famille sujette aux Beni-Marṭad (אדם | בן | מרתׄדם).

כיפען | אנס | פגר | ביתהמו « en faisant multiplier les hommes et aussi les habitants de leur maison ; » sous la qualification d'hommes de la maison on entend les enfants et les esclaves, précisément comme l'expression hébraïque אנשי | בית (Genèse, XXXIX, 11), tandis que les habitants de sa maison, ainsi que גָּרֵי בית en hébreu, sont des gens du dehors qui restent pendant quelque temps au milieu de la famille

comme serviteurs et employés. Les mots אנס et גר[1] sont des collectifs. Les particules כ et פ ont été expliquées au ch. IX. יפען, imparfait prolongé de ופע ou יפע, racine qui semble signifier « augmenter, multiplier ; » comparez l'hébreu הוֹפִיעַ « répandre (la lumière), » presque synonyme de פרש (Job. XXXVI, 30) « étendre. »

וחמדו « et ont loué, » ar. حَمَدَ[2]. מקם, dérivé de קום, קַיֵּם « être debout, rendre ferme, » signifie « puissance » et se trouve souvent réuni à חיל « force » (n° 20).

הופיהמו, forme הפעל du verbe ופי « traiter avec bonté, favoriser. » Le verbe מלא, qui signifie « être plein » dans toutes les langues sémitiques, a en sabéen l'acception de « demander, désirer. »

סתמלאו | ויסתמלאנן « qu'ils ont demandées et qu'ils vont demander ; » le relatif ד est omis.

[1] Ni Osiander ni M. Praetorius n'ont reconnu le mot גר = גֵּר dans le complexe פגר où le פ est seulement une particule copulative. La traduction que ce dernier savant donne de la phrase כיפען | אנש | פגר | ביתהמו brave tout contrôle ; la voici à titre de curiosité : « pour qu'il anéantisse les gens ennemis de leur maison » (zu vernichten die ihrem Hause feindlichen Leute), פגר = فاجر participe de فَجَرَ *rebellare ;* פען (le noun radical !) serait identique à פעם *percussit, pulsavit,* ou bien (en cas que le noun n'appartiendrait pas à la racine) פע serait la métathèse de עוף ayant la signification de « couvrir » puis « affaiblir » (mit der Bedeutung *decken* dann *schwächen*) (*Beiträge*, p. 21, 22 note). Rien ne résiste à une philologie si transcendante. (Note de 1873.)

[2] Une autre interprétation de ces mots : « et ils ont embelli l'endroit d'Elmaqqahou, » en prenant le verbe חמד dans le sens qu'il a en éthiopien, me paraît moins probable.

בעמהו = héb. מֵעִמוֹ « de lui. » Voyez chap. ix.

Yschouf et ses frères, et leurs fils (de la branche dite) Benou-Arfath, vassal des Beni-Marṭad[m], ont voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce que Elmaqqahou les a gracieusement exaucés, en faisant multiplier les hommes et les habitants de leurs maisons. Ils ont aussi entonné la louange de la puissance d'Elmaqqahou, parce qu'il les a favorisés dans toutes les demandes qu'ils ne cessent pas de lui faire (mot à mot : qu'ils ont demandées et qu'ils demandent de lui). Qu'il les comble de bienfaits et de bénédiction et qu'il soit favorable à leurs seigneurs, les Beni-Marṭad[m].

11 (Os. 17).

אסעד | פוקמן | עבד | בן
מרתדם | הקני | אלמקה | ד
הרן | מזנדן | חגן | כוקה
הו | במסאלהו | לופיהמו
ול | וזפהמו | אולדם | א
דכרום | הנאם | ול | וזפה
מו | אתמרם | ואפקלם | וו
פי | אבעל | ביתהמו | ול | גי
בהמו | בן | חרי | ולסן | ומ
עצו | והרם | וסצר | כל |
אנסם | דישצין | בהמ
ו | בעיר | צדקם

עבד « serf » est une expression plus usuelle dans les langues sémitiques que son synonyme sabéen ארם, qui y signifie seulement « homme. »

חגן כ, forme composée; חגן ou כ seul pouvait suffire.

ול ׀ וזפהמו « qu'il leur donne; » le verbe וזף me paraît identique avec le chaldéen וזף, אוזיף « prêter. »

אפקלם, pl. int. de פקל, qu'on peut rapprocher de l'éthiopien በቍል « plante, » comparez aussi l'arabe افقل « luxuriavit terra. » אפקל dénote principalement les fruits de la terre, tandis que אתמר s'applique aux fruits des arbres.

אבעל ׀ ביתהמו « les gens de leur maison. » בעל désigne seulement une appartenance (voir plus haut p. 326).

גיבהמו. La forme גיב est une orthographe moins exacte que עיב (n° 12, 10) = غيّب « abdidit, » et par extension garder quelqu'un de mal.

בן ׀ חרי « de maladie; » בן est la prononciation sabéenne de la particule מִן, مِن « de, » des autres langues sémitiques[1]. חרי, substantif dérivé du verbe حرى « decrevit, diminutus fuit. »

לסן, proprement « langue, » لِسَان est ici pris en mauvaise part, « malédiction. »

מעצו peut se comparer au verbe éthiopien ተዐፀወ

[1] Tout en reconnaissant que le mot בן n'est pas l'expression ordinaire pour « fils, » M. Praetorius s'est singulièrement mépris sur le vrai caractère de cette particule qu'il identifie à בין « entre, parmi, au milieu de, » et à laquelle il attribue le sens de « dans, à l'occasion de » (in, bei). Je placerai ici sa traduction de la dernière partie de cette inscription (*Beiträge*, p. 44), mais je renonce à la traduire : und dass er sie erhöre in (bei) der Beschädigung und Verleumdung und Kränkung und Schwächung und Befehdung jedes Menschen (d. h. die von jedem Menschen ausgeht) welcher ungerechter weise gegen sie feindlich auftritt, » Comprenne qui peut ! (Note de 1873.)

« jeter des sorts, » le substantif מעצר a le sens de sortilége. Ainsi قِسْمَة « part, sort, » et קֶסֶם « sortilége. »

והרם « et qu'il affaiblisse » = هَرِمَ « decrepitum, debilem reddidit. »

וסצר « et qu'il frappe, coupe en morceaux, » comparez le verbe éthiopien ሠፀረ « fidit. »

כל | אנסם « tout homme » = כָּל אִישׁ, ch. כָּל אֱנָשׁ.

דישצין | בהמו « qui leur ferait du mal ; » le verbe שצי = aram. שצא « exterminer, détruire » revient plusieurs fois dans nos inscriptions et régit l'accusatif (voir n° 12, 10) ; dans le passage que nous avons sous les yeux, il régit la particule ב et a une acception moins forte : maltraiter, faire le mal. Comparez l'arabe شَظى « calamitas, adversitas. »

בעיר | צדקם ; le premier mot est identique avec l'arabe بِغَيْر « sans ; » צדק, qui signifie, dans les autres langues sémitiques, justice, droit, etc. a pris en sabéen la nuance de « pardon, grâce, ménagement, » cela ressort de plusieurs passages qui seront expliqués plus loin.

Asʿad Faouqamân, serf des Beni-Marṭadᵐ, a voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce qu'il l'a gracieusement exaucé. Qu'il le (les) bénisse et qu'il lui (leur) donne beaucoup d'enfants mâles, et qu'il lui (leur) donne aussi des fruits et des plantes céréales. Qu'il bénisse les gens de sa (leur) maison et qu'il les préserve de maladie et de malédiction et de sortilége, et (enfin) qu'il affaiblisse et frappe sans ménagement tout homme qui leur ferait du mal.

12 (Os. 18).

לחיעתֿת | ובניהו | תֿובאל | וא
חֿיהו | ובניהמו | בנו | והרן | א
דם | בני | מרתֿדם | הקניו | אלמקה
ו | דֿהרן | חגן | וקההמו | במסאלה
ו | דֿן | מזנדן | לקבלי | אצף | יעב
רן | זרע | בגלם | ילדן | ווקהמ
ו | אלמקהו | להות | מזנדן | ול
ותֿא | אלמקה | סעדהמו | אדֿכרם
הנאם | ול | ופי | גרבתהמו | ול
עיבהמו | בן | נצֿע | ושצי | שנאם | ו
לדֿת | נעמת | ותנעמן | לבן | והרן

לחיעתֿת, abrégé de לחיעתֿתר « face (לחי, hébreu « joue ») d'Astarté ; » comparez les noms hébreux et phéniciens פנואל, פניאל « face d'El, » רשמלקרת « tête de Melqart (promontoire). »

תֿובאל « retour d'El ; » תֿוב = héb. שוב « retourner. »

בנו | והרן, nom d'une famille vassale des Marṭadites אדם | בני | מרתֿדם ; le mot בני est écrit ici avec *yod*, tandis que, dans les autres inscriptions d'Amrân, il est ordinairement écrit בן. La *scriptio plena* a aussi lieu pour le nom de אלמקהו.

Les mots דֿן | מזנדן, qui devaient se trouver après le mot דֿהרן, ont été placés, par la faute du graveur, une ligne plus bas.

לקבלי, conjonction qui a le même sens que לקבל | דת «à cause que, parce que.»

אצף, *scriptio defectiva*, au lieu de אצוף = أَصْوَفُ «lanifer» (de صوف «laine, poil»). Cet adjectif désigne le bétail en général, dont la peau est couverte de laine ou de poil.

יעברן, imparfait prolongé du verbe עבר, qui signifie, en sabéen, comme le עָבַר hébreu et chaldéen : «être enceinte, grosse, porter des petits;» le relatif ד a été omis comme au n° 10, 8.

ילדן | זרע | בגלם «mettre bas une progéniture saine,» בגל = باجل «bono statu gaudens.»

Au זרע | בגלם on peut comparer la locution hébraïque זֶרַע אֲנָשִׁים (I Sam. 1, 11) «progéniture d'hommes;» ילדן, imparfait de ולד «mettre bas, accoucher de,» le ו en est élidé.

להות | מזנדן «pour cette tablette,» c'est-à-dire pour le récompenser du don qu'il vient de faire. הות est le démonstratif éloigné (voir chap. VII) à la forme neutre ou féminine, il se rapporte à מזנד, qui est ordinairement du genre masculin; on peut y reconnaître une certaine fluctuation par rapport au genre, analogue à l'éthiopien.

ול | ותא. La seule signification qui convienne à ce verbe est celle de l'hébreu יסף «addere, adjicere,» qui sert à circonscrire les adverbes «encore, plus, dans la suite.» Ainsi la construction de notre phrase : ול | ותא | אלמקהו | סערהמו «que Elmaqqahou les gratifie encore davantage d'enfants,» c'est-à-dire qu'il leur

donne encore d'autres enfants, est tout à fait analogue à לא תוסיפו הביא מנחת שוא (Isaïe, I, 13) « ne portez plus de faux présents. » Pour me tenir plus strictement au texte, je traduis ותֿא par « continuer. » ותֿא paraît être une prononciation dégradée de وَثَاءٌ « opulentia, abundantia opum, » identique à l'hébreu יֵשׁ (Prov. VIII, 21), qui marque ainsi l'idée d'existence en général.

גרבתהמֿו « leurs champs, » de גרבת = جَرْبَةٌ « arvum, campus consitus; » un plur. int. גרב = جُرُبٌ se trouve au n° 27, 4.

ול | עֽיבהמו « qu'il les protége, » comme au numéro précédent. C'est ainsi qu'il faut lire ce mot. La leçon ציב (Os. p. 290), ou כיב (Levy, note 2), n'est pas soutenable[1].

בן | נצֿע « contre (propr. de), humiliation; » נצֿע a le même sens que وضّع « humilier. » Comparez les verbes יצב, وصب et נצב.

שנאם, forme abrégée pour שנאהמו, en hébreu שֹׂנְאָם « leur ennemi. » On peut cependant prendre le ם pour la mimmation, et traduire dans un sens indéterminé « tout ennemi ».

לבן | והרן, ainsi écrit au lieu de לבני | והרן.

Lahiʿatat et ses fils, Ṭaoubael et ses frères avec leurs fils, (de la) famille (dite) Benou-Wahrân, vassale des Beni-Martadm, ont voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce

[1] M. Praetorius (*Beiträge*, p. 44) lit ce mot גיב comme au n° 11, 8, et le compare à l'arabe جوب *annuit, concessit.* (Voyez le 1er volume de cette année, page 466.)

qu'il les a gracieusement exaucés, (et) afin que le bétail plein mette bas une progéniture saine; que Elmaqqahou les exauce en considération de ce don (mot à mot de cette tablette). Que Elmaqqahou continue à les gratifier de beaucoup de (enfants) mâles; qu'il bénisse leurs champs et qu'il les protége contre l'humiliation et détruise leur ennemi, et (enfin) qu'il fasse continuellement du bien aux Beni-Wahrân.

13 (Os. 17).

ותרם | בן | מרת̄דם | הקני
אלמקה | ד̄הרן | ד̄ן | מז
נדן | ד̄תנבא | משה
רם | בין | ח̄רפנהן
בח̄רף | סמהכרב | ב
ן | תבעכרב | בן | חד̄
מת | לד̄ת | נעמת | ותנ
עמן | לבני | מרת̄דם |
ושעבהמו

ותרם rappelle le nom midianite יֶתֶר ou יִתְרוֹ.

ד̄תנבא « parce qu'il a accordé, amené, fait produire; » comparez l'arabe نَبَأَ « adduxit, produxit *illud* terra. »

משהרם, du verbe שהר « faire connaître, rendre célèbre, etc. » Le mot משהרם paraît avoir le sens concret de « abondance. »

בין | ח̄רפנהן « parmi ses agneaux, » ח̄רפנהן consiste en ח̄רפן = خِرْفَان (plur. de ח̄רף = خَرُوف « agneau »),

augmenté du suffixe הן, pour הו, signe de la troisième personne.

בחֹרף « dans l'année, » חֹרף répond ici à خريف « automne. » La date est donnée d'après le nom d'un personnage célèbre, c'est ce qu'on appelle *éponymie* (voyez au chap. VIII).

ושעבהמו. שעב = شعب « peuple; » on paraît faire allusion aux serfs et vassaux.

Watr^m le Marṭadite a voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce qu'il a amené l'abondance parmi ses agneaux. Dans l'année de Samhikarib, fils de Tobba^ckarib, fils de Ḥadhmat. Puisse-t-il combler continuellement de bien les Beni-Marṭad et leur peuple!

14 (Os. 1).

ריבם | ואחֹיהו | בנו | מר
תֹדם | ושעבהמו | דֹעמרן
הקניו | שימהמו | אלמק
ה | דֹהרן | מזגדן | חג | דֹת
| וקההמו | במסאלם | בדֹ
ת | הופיהמו | אלמקה |
צרב | שפתהמו | דֹבהו | כו
ן | מירן | תֹמן | ברם | דֹדֹתב
ן | בבלטתם | רצֹים | בחֹרף
עמכרב | בן | סמהכרב |
בן | חתֹפרם | דֹתתֹורם

ריבם « Riyab^m, » nom propre qui se trouve aussi chez les Arabes sous la forme رِئَاب.

ושעבהמו « et leur peuple = leurs vassaux, » comme au numéro précédent.

שימהו. Le mot שים, à prononcer *schioum*, est identique à l'éthiopien ሥዩም « préposé, maître, patron. »

צרב | שפתהמו « en échange de leur don, » צרב = ar. صَرْف « échange, » est pris ici adverbialement; comparez l'hébreu חֵלֶף (Nombres, XVIII, 21, 28), aram. חֲלָף « en échange, » de חלף (החליף) « échanger. » שפת, proprement « placement, mise, » et, par extension, « don que l'on met à la disposition de quelqu'un. »

ד̄בהו | כון | מירן « dans lequel (don) il y a la valeur de, » c'est-à-dire qui a la valeur de. כון, parfait, égale l'arabe كان et l'éthiopien ኮነ. מיר « permutation, » comme en hébreu מיר, המיר « permuter, » désigne : « prix, valeur. »

ת̄מן | ברם | ד̄ד̄הבן « huit bérim d'or. » ת̄מן, ثَمَن, forme neutre du nom de nombre ת̄מנים, ثمنية « huit. » ברם, à prononcer peut-être בִּרָם, ou בְּרָם, est le pluriel interne de ברם = بَرِيم, en hébreu בְּרוֹם (Ézéch. XXVII, 24), qui désigne une espèce d'anneaux faits en tôle d'argent, qui paraissent avoir servi de valeurs fixes et courantes.

בבלטתם | רצ̄ים « en poids juste, » mot à mot « en pierres acceptables; » בלטת[ם] est, à ce qu'il paraît, le pluriel de בלט « pierre, » comparez l'arabe بلط (pl. int. ابلاط). רצ̄ים proprement « faveur; » רצ̄י = רצ̄ו = رضو. A בבלטתם | רצ̄ים comparez les expressions hébraïques אַבְנֵי צֶדֶק (Lévit. XIX, 36).

דֿתתֿורם « de Taṭwar^m, » probablement un nom de ville, comme تِنْعَم, de نعم.

Riyâb^m et ses frères, (des) Benou-Marṭad^m, et leur peuple (vassal) de ʿAmrân, ont voué à leur patron Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce qu'il les a gracieusement exaucés. Puisse Elmaqqahou les favoriser en considération (échange) de leur don, qui a la valeur (mot à mot : dans lequel il y a la valeur) de huit barîm d'or, en poids juste. Dans l'année de ʿAmmikarib, fils de Samhikarib, fils de Haṭfar^m, de Taṭwar^m.

15 (Os. 7).

אנמרם | בן | שמרת | הקני | אלמקה
דֿהרן | דֿן | מזנדן | חגן | וקהה
ו | במסאלהו | לֿקבל | דֿת | הופי
הו | בחצֿרהו | דֿמעלצן | ובֿרת | סע
דהו | אלֿמקה | היהרן | בתֿורהו | ול
דֿת | הען | ומתען | אלמקה | עבדהו | אנ
מרם | בן | תֿחנת | תֿחן | במוטנן | בקס
ח | אסדן | ול | ותֿא | אלמקה | שוף | ומ
תען | עבדהו | אנמרם | בן | באסתם | ונכ
יתם | ונכים | ול | סעדהו | רצֿו | אמראהמו
בני | מרתֿדם | ול | דֿת | נעמת | ותנעמן | לא
נמרם

בחצֿרהו « dans sa demeure, maison, » de حضر « locus habitatus. »

רׄמעלׄצן « de la disette », pl. mixte de עלץ, nom dérivé de علص « parum, pauca quantitate cepit[1]. »

היהרן correspond à la forme usuelle רׄהרן[2].

בתׄורהו « dans sa propriété; » le mot sabéen תׄור ne correspond pas à ثور, mais à شور « acquisition » (voir n° 19, 2).

העןׄ | ומתען « il a secouru et sauvé. » העׄן est le הפעל du verbe ען = عون « aider, secourir. » מתען est le parfait prolongé du verbe מתע, qui signifie proprement « élargir, » et par extension « délivrer, sauver. »

בן | תׄחׄנת | תׄחׄן | במוטנן « des ravages qui sévirent dans le pays. » תׄחׄנת, infinitif du verbe תׄחׄן qui suit immédiatement et qui a le même sens que ثخن (اثخن) « debilitavit cum vulnere, confecit vulneribus. » מוטן dérive de وطن « pays où l'on demeure, patrie. »

בקסח | אסדן « par la cruauté des guerriers, » mot à mot « par la dureté » (קסח = قسح = héb. הקְשִׁיחַ « durus fuit ») des attaquants (אסד = أَسَّدَ « incitavit impulitque canem ad pugnam, concitavit dissidiam,

[1] Osiander considère le mot מעלצן comme un nom de lieu; mais le numéro suivant offre la forme במעלצן seule sans בחׄצרהו; les auteurs de ces deux textes ne sont pas non plus d'une même nationalité; tout ceci fait penser que le mot en question est un appellatif.

[2] M. Praetorius (*Beiträge*, p. 33, 34) s'efforce de ramener היהרן à la racine بهر; il traduit les mots ובדׄת | סעדהו | אלמקה | היהרן | בתׄורהו par « und dass almaqah ihn beglückt hat mit Erhöhung für seinen (geopferten) Stier. » On peut dire de ces saillies étymologiques ce que M. Praetorius dit souvent de la traduction d'Osiander : « völlig misslungen. » (Note de 1873.)

inimicitias, etc. »). Pour le terme, אסר voyez n° 17.

שוף « protéger, » proprement « regarder, » comme شوف dans l'arabe vulgaire.

בן | באסתם « de mal, » comme en araméen בישתא pour באשתא. Comparez l'hébreu באש « se gâter, sentir mauvais. »

ונכיתם | ונכים, deux substantifs dérivés du même verbe נכי « frapper, battre, amoindrir. »

Anmar^m, fils de Schammarat, a voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette parce qu'il l'a gracieusement exaucé, parce qu'il l'a favorisé, (en le préservant) de la disette, parce que Elmaqqahou l'a gratifié (de bonnes choses) dans sa possession, et (enfin) parce que Elmaqqahou a secouru et préservé son serviteur Anmâr^m des ravages qui sévirent dans le pays par la cruauté des guerriers. Puisse Elmaqqahou continuer à protéger et à préserver son serviteur Anmâr^m de mal, de danger et de péril ; puisse-t-il (aussi) combler de bienfaits ses seigneurs, les Beni Marṭad^m, et faire continuellement du bien à Anmar^m.

16 (Os. 23).

פי ¦ עבדהו | מסעדם | באמלא | סתם
לא | בעמהו | במעלצן | ול | ותֿא | א
למקהו | הופין | עבדהו | מסעד
ם | בכל | אמלא | יסתמלאן | בעמה
ו | ול | דֿת | נעמת | ותנעמן | לבני
צֿבאם | באלמקה | דֿהרן

Cette inscription est un fragment. Elle n'offre aucune difficulté, tous les mots ayant été précédem-

ment expliqués; faisons seulement remarquer que במעלצן est beaucoup plus convenable que דֿמעלצן, du texte précédent.

. . . favoriser son serviteur Mas^coud^m dans la demande qu'il lui a adressée pendant la disette. Puisse Elmaqqahou continuer à favoriser son serviteur Mas^coud^m dans toutes les demandes qu'il lui fera, et faire continuellement du bien aux Beni-Ḍab'^m. Par (la grâce de) Elmaqqahou de Hirrân.

17 (Os. 27).

סרעם | מענין | הקני | אלמק
ה | דֿהרן | דֿן | מזנדן | דֿשפ
תהו | בכן | האחדֿ | סבאין
ואסד | האחֿדֿו | ללֿקט
הו | בבית | בן | צופן | וסת
מלא | בעמהו | במהות | עצר
ן | והופיהו | במסאלהו | ו
התֿב | לחֿיל | אלמקה | תאמנם
ול | יתֿאן ⁝ אלמקהו | צדק | עבדה
ו | סרעם | באמלא | יסתמלאן | בעמהו

סרעם. La racine סרע se rencontre souvent dans les textes, surtout à la deuxième voix.

מענין « le Minéen, » dénominatif du nom propre מעז « Me^cîn, » désignant la capitale et le peuple appelé *Minaei* par les géographes classiques; le ן représente l'article défini.

בכן, adverbe, synonyme de בדת, חגן « parce que. »

האחד־האחדו. Expression pareille à l'hébreu הרבה ארבה « multiplicando multiplicabo » et à d'autres locutions semblables. Le sujet du verbe האחד, qui, ainsi que l'éthiopien ኢኅዘ, paraît signifier « commencer, » consiste dans les mots סבאין | ואסד « les Sabéens et les (autres) guerriers [1] » qui sont insérés entre l'infinitif et le verbe fini.

ללקטהו. Le verbe לקט, proprement « cueillir, » a en sabéen la nuance de saisir, prendre à l'improviste; comparez l'arabe لقط « incidit in rem inopinatam. »

במהות | עצרן. Ces mots paraissent signifier « dans la détresse du temps, » c'est-à-dire au moment de détresse, comme בְּצוֹק הָעִתִּים (Daniel, IX, 25). מהות est un pluriel mixte de הות, qui a le sens de l'hébreu הֹוָה, הַיָּה, הַוָּה « détresse, malheur; » עצר représente l'arabe عَصْر « temps, époque. »

והתב־תאמנם « il a rendu » (התב = השיב) un objet de confiance; (comp. أَمَانَة « res quæ alterius fidei committitur, depositum, » cet objet est le don même fait par l'auteur de l'inscription; en hébreu on dit de même הֵשִׁיב אֶשְׁכָּר (Ézéchiel, XXXVII, 15).

Sari'm le Minéen a voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, dont il lui avait fait cadeau (par promesse) au moment

[1] Le mot أُسُن signifie « lion » en arabe. Il est remarquable que la langue hébraïque emploie aussi le terme אַרְיֵה « lion » dans le sens de « guerrier distingué » (II Rois, XV, 25); de là אֲרִיאֵל « lion d'El » = « guerrier intrépide, héros » (Isaïe, XXIX, 1, 2, 7; II Samuel, XXIII, 20).

où les Sabéens et les autres guerriers se mirent à l'attaquer dans la maison de Ben Ṣaoufân et (où) il lui adressa sa demande au moment de détresse, et le dieu l'a gracieusement favorisé (= exaucé); il fait ainsi une offrande à la puissance de Elmaqqahou. Que Elmaqqahou continue à être favorable à son serviteur Sârîᶜm dans les demandes qu'il désirera obtenir de lui.

18 (Os. 13).

שמר | בן | קרינם | הקני | אלמקה | ד̄ה
רן | מזנדן | חגן | וקחהו | אלמקה
בעל | אום | במסאלהו | בכן | תסאל |
בעמהו | שמר | בעד | ח̄דתת | ח̄דתת | ב
בית | בן | קרינם | ובד̄ת | מתע | עבדה
ו | שמר | בן | הית | חדת̄תן | ואלמקה
פשפת | שמר | במסאלהו | צריתם | ל
אחררהמו | ואחררתהמו | ואדיב |
עדי | אום | ד̄ערן | ד̄אלו | ת̄ורם | מ
כלם | בכן | יפקלן | ארבעי | אקדרם
ובנה | ללעל | וכון | ד̄ן | מסאלן |
וצריתן | בח̄רף | ודדאל | ב
ן | יקהמלך | כבר | ח̄לל

קרינם, nom formé d'un diminutif de קרן « corne. » בעד | חדת̄ת | חדת̄ת | בבית | בן | קרינם « l'éloignement de toute sorte de malheur de la famille (des) Beni-Qouraïnm. » בעד = بَعْد, infinitif de بَعَدَ « éloigner. » חדת̄ת حَادِثَة « casus adversus, infortunium; » la répétition

du même substantif חדת̄ת prête un sens de variété. Le ב de בבית remplace le מ des autres langues sémitiques. On peut aussi, d'accord avec Osiander, considérer le mot בעד comme l'équivalent de l'hébreu בְּעַד « pour, à propos de; » le second חדת̄ת serait alors la troisième personne du féminin singulier (collectif) avec le relatif sous-entendu.

בן | הית | חדת̄תן « de l'attaque de la mauvaise fortune. » הית a la même signification que l'hébreu הַיָּה ou הַוָּה. (Voyez l'explication de מהות au numéro précédent.)

ואלמקה | פשפת « et quant à Elmaqqahou, il a accordé; » la particule פ est abrégée de אַף « aussi » et son emploi est très-fréquent en arabe.

צריתם | לאחררהמו | ואחררתהמו « la préservation de leurs hommes libres et de leurs femmes libres; » חר (حُرّ), pl. int. אחרר (أَحْرَار), désigne les hommes libres et aussi les terres libres d'impôt. On voit par ceci que la famille des Beni- Qouraïn[m] appartenait à la noblesse.

ואדיב | עדי | אום | ד̄ערן | ד̄אלו « et quant aux biens (propr. aux labeurs; אדיב, pl. int. de دُؤُب, inf. du verbe دأب « laboravit. » Comp. l'hébreu מְלָאכָה « labeur et bien ») des hommes de Awwâm habitant (text. des) ces montagnes[1]; » אלו, démonstratif pluriel = ኢሉ, héb. אֵלֶּה, rab. אֵלּוּ, le ד̄ paraît super-

[1] La signification du mot ער est obscure; le sens de « montagne » lui convient dans la plupart des cas où il se présente.

flu, aussi manque-t-il dans Os. 3, 4. Osiander voit dans אלו un nom propre; c'est possible[1].

תֿורם | מכלם | בכן | יפקלן | ארבעי | אקדרם « que le terrain ensemencé d'une mesure de blé (מכל de כיל, كال « mesurer ») rapporte un produit quarantuple » (mot à mot : de quarante quantités; אקדר, pl. int. de קדר = قدر « quantité »).

וכנה | ללעל, locution analogue à לְמַעְלָה מִמֶּנּוּ « au-dessus de cela, c'est-à-dire une quantité encore plus forte. » לעל répond à l'éthiopien ላዕለ et à l'araméen לְעֵל.

כבר | חֿלל. Ces mots signifiant « le grand, l'aimé » (= كبير خليل) forment aussi un nom propre.

Schammar, des Beni-Qouraïn[m], a voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce que Elmaqqahou, maître de Awwâm, l'a gracieusement exaucé au moment où il lui avait demandé à propos des malheurs qui sont arrivés dans la famille des Beni-Qouraïn, et parce qu'il a sauvé son serviteur Schammar de l'attaque de la mauvaise fortune. Que Elmaqqahou daigne accorder à Schammar la préservation de leurs hommes libres et de leurs femmes libres; et quant aux propriétés des hommes de Awwâm qui habitent ces montagnes, que le terrain ensemencé d'une mesure (de blé) produise une quarantuple quantité et encore davantage. Cette gracieuse préservation a été (obtenue) dans l'année de Waddâdêl, fils de Yaqahmalik le Grand, l'Aimé.

[1] M. Praetorius (*Beiträge*, p. 41) donne de ce passage une traduction singulière que je cite à titre de curiosité « Und ich will einen (fetten?) Stier nach Awam Du-ʿIran Du Alw treiben. » (Note de 1873.)

19 (Os. 10).

עבדשמסם | בן | חיטׄם | הקני | אלמקה
דׄהרן | מזנדן | דׄשפתהו | ווקף
להו | תׄורם | ככן | מת[ע]המו | בן | עו
ס | דׄכון | בארצׄן | בחׄרף | סמהכרב
בן | תבעכרב | בן | פצׄחם | והאחׄר
ו | הופין | מוכלן | ונכר | בעליה
מו | דׄיפתחן | ביתהמו | ויהדׄללן
קניהמו | ומשחכן | עדי | צנקן | וה
תׄב | לאלמקה | תאמנם | ול | סעדהמו
אתׄמרם | ואולדם | אדׄכרם | ורצׄי
אמראהמו | בני | מרתׄדם |

חיטם. Au sujet de la lettre טׄ, voyez chapitre III.

ווקף | להו | תׄורם « il lui a établi (= وقف) pour propriété, » locution parallèle à la phrase : וַיָּקָם הַשָּׂדֶה... לְאַבְרָהָם לְמִקְנָה (Gen. xxiii, 17, 18; comp. 20) « le champ a été établi à Abraham pour propriété, » c'est-à dire : le champ est devenu désormais la propriété d'Abraham.

בן | עוס « de déprédation ; » comparez عاس (عوس) « quæsivit captavitque (lupus) devorandum quid. »

והאחׄרו | הופין | מוכלן, le sens de cette phrase m'échappe entièrement.

ונכר | בעליהמו « et il (Elmaqqahou) a écrasé (نَكَرَ)

leurs auteurs, » c'est-à-dire les auteurs de ces déprédations.

דפתחן | בית המו « de sorte qu'on a pris (au propre : ouvert = فتح, expugnavit) leur ville. » בית est aussi pris dans le sens de הגר « ville. » Comp. le parallélisme : ביתן | סלחן | והגרן | מריב (Fr. nº LIV).

יהדללן « on a détruit. » Comparez أَذَلَّ, ذَلَّلَ « trivit calcavitque (viam). »

ומשחכן semble être un participe passif « et (furent) torturés. » Le verbe שחך, شَحَكَ s'emploie en arabe dans un sens très-restreint, « mettre un morceau de bois dans la bouche d'un agneau afin de l'empêcher de teter, » mais en sabéen il paraît signifier « torturer » en général.

צנקן | עדי « les hommes valides ; » צנק = صَنِقٌ (صَانِقٌ) « firmus, validus [1]. »

Abdschams[m], des Beni-Ḥaïṭh[m], a voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, qu'il lui a donnée et mise à sa disposition (mot à mot établi en propriété), parce qu'il l'a sauvé de la déprédation qui a eu lieu dans ce pays dans l'année de Samhikarib, fils de Tobbaᶜkarib, fils de Faḏh[m]. . . . Mais il (Elmaqqahou) a détruit les auteurs de ces déprédations, de sorte qu'on a pris leur ville, écrasé leur fortune et mis à la torture (text. et (furent) torturés) les hommes valides. Il a (pour cela) apporté à Elmaqqahou un présent. Que Elmaq-

[1] Si le mot עדי était la préposition écrite ordinairement עד, on devrait identifier le terme צנקן à l'hébreu צִינֹק « prison » et traduire ainsi : « et ils ont été enchaînés dans les prisons. » La découverte de nouveaux textes pourra seule faire disparaître les difficultés de ce passage.

qahou les gratifie de fruits et d'enfants mâles, et qu'il soit favorable à leurs seigneurs, les Beni-Marṭad[m].

20 (Os. 6).

אנמרם | אטֿלם | בן | ה
ופעתֿת | דֿנחסן | הקנ
י | אלמקה | דֿהרן | מז
נדן | בדֿת | סעדהו | ה
רג | מהרג | צדקם | ב
ן | שעבן | נבשם | ול |
ותֿא | אלֿמקה | סעד | א
נמרם | ברי | אדֿנם | ו
מקמם | ודֿת | נעמת | ו
תנעמן | לבני | דֿנחסן

הופעתֿת, composé de הופי et עתֿת, abrégé de עתֿתר; ce nom signifie « ʿAṭṭar favorise. »

דֿנחסן. Nom d'une tribu, ainsi qu'il ressort de l'expression לבני | דֿנחסן (l. 10).

הרג | מהרג | צדקם « plusieurs victoires favorables. » הרג, en hébreu « tuer, » signifie en sabéen « vaincre. » (Comp. H. G. l. 9.)

בן | שעבן | נבשם « sur (text. du) le peuple spoliateur. » (Comp. نبّاش « spoliator mortuorum. ») Cette épithète se rapporte visiblement aux auteurs de la dévastation mentionnée dans l'inscription précédente.

ברי « bon état, santé, salut, » comme l'hébreu postérieur בְּרִיאוּת.

ארֿנם | ומקמם « sa fortune et sa puissance ; » la terminaison ם semble abrégée de הם, suffixe qui désigne aussi la troisième personne singulière (voyez chapitre VII). Le mot ארֿן comporte toujours le sens de « propriété, fortune, somme ; » ainsi par exemple : נפסם | וארֿנם | וולדם (Os. 29, 6, 7) « sa personne, sa fortune et ses enfants. »

Anmâr[m] Athlam, fils de Haouf[c]alat (des Beni-) Dhanaḥsân, a voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce qu'il l'a gratifié de plusieurs victoires favorables sur le peuple spoliateur. Que Elmaqqahou continue à favoriser Anmar[m] du bon état de sa fortune et de sa puissance. Qu'il arrive continuellement du bien aux Beni-Ḍhanaḥsân.

21 (Os. 12).

שמר | יכב | בן | ושכם | הקנ
ני | אלמקה | דֿהרן | רֿן | מז
נדן | ברֿת | הופיִהו | במ
סאלהו | וברֿת | יתֿאן | ה
ופינהו | במסאל | יסתא
לן | בעמָהו | וברֿת | סעד
ה | מהרג | צדקם | בן | שעב
ן | נבשם | ול | וזפהו | בר
י | ארֿנם | ומקמם | ורצֿי | מ
ראהו | יתֿעם | בן | מרתֿדם

Cette inscription ne fournit matière à aucune remarque.

Schammar Yaoukab, fils de Waschk^{m}, a voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce qu'il l'a favorisé dans sa demande et afin qu'il continue à le favoriser dans la demande qu'il lui adressera, et parce qu'il lui a accordé une favorable victoire sur le peuple spoliateur. Qu'il lui accorde le bon état de sa fortune et de sa puissance, et qu'il favorise son seigneur, Yaṭ^{cm}, des Beni-Marṭad^{m}.

22 (Os. 8).

רבבם | יאתֹם | בן | אחֿרף | הקני
אלמקה | דֿהרן | דֿן | מזנדן | לקב
ל | דֿת | סאלהו | אלמקה | במסאל
הו | ולקבל | דֿהופיהו | בחצֿרהו
דֿמעלצן | ולקבל | דֿסעדהו | אלמק
ה | מהרגת | ואחלל | ואסבי | צדק
ם | בכל | אברתֿ | שוע | מראהמו | יפ
רע | בן | מרתֿדם | ולקבל | דֿפרק | עב
דהו | רבבם | בתקדם | קדם | בעם | ע
רבן | בחֿלף | מנהתם | ול | סעדהו | ר
צֿו | מראהו | יפרע | וברי | ארֿנם | ומ
קמם | ולדת | נעמת | ותנעמן | לבני | א
חֿרף

יאתֹם. Cette épithète se ramène à la racine اثم = אשם « être coupable. »

סאלהו remplace le verbe וקה et doit avoir le même sens : exaucer = faire demander.

מהרגת | ואחלל | ואסבי | צדקם « des victoires, des carnages (אחלל = חֲלָלִים de חָלָל « transpercé, tué ») et des butins (אסבי, pl. int. de סבי = שְׁבִי « capture, butin ») favorables. »

אברת « terres, » de بَرْثٌ « terra plana et mollis. »

שוע « les compagnons. » Comparez l'arabe شيع « assecla, sectator, adjutor. »

פרק, identique à l'araméen פְּרַק « sauver. »

בתקדם | קדם « quand il fut rencontré. » Comparez לֹא קִדְּמוּ אֶתְכֶם (Deut. XXIII, 5) « ils ne sont pas allés à votre rencontre. »

בעם | ערבן « par les Arabes[1] ? » בעם = מֵעִם « de, par. »

בחלף | מנהתם « près de Manhat^m. » Pour חלף, voyez n° 3, 3. La ville de Manhat^m était située dans le Djaouf supérieur, à l'endroit où se trouve la ruine nommée actuellement Ḥizmat Abou-Ṭaour (حزمة ابو ثور); cela semble résulter de l'inscription que j'y ai copiée; on y lit הגרן | מניתם, la ville de *Maniat^m*; la différence d'orthographe n'est pas grande.

Rabbâb^m Yaa'tim, des Beni-Akhraf, a voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce que Elmaqqahou l'a gracieusement exaucé et parce qu'il l'a favorisé dans sa maison pendant la disette, et parce que Elmaqqahou l'a gratifié de plusieurs victoires (où il y avait) et des ennemis tués et un riche (litt. favorable) butin, dans tous les domaines des compagnons de leur maître, Yafra^c, des Beni-Marṭad^m, et parce

[1] J'aimerais mieux maintenant y voir une tribu indigène, les *Arabanitae* de Pline. (Note de 1873.)

qu'il a sauvé son serviteur Rabbâb[m] quand il fut rencontré par les Arabes près de Manhat[m]. Qu'il comble de faveur son seigneur Yafra[c] et conserve sa fortune et sa puissance, et qu'il arrive continuellement du bien aux Beni-Akhrâf.

23 (Os. 26).

אוסם

בני | כר

ם | הקניו | אלמ[קה | ד̄הרז

מזנדן | ע̄ד̄בם

(א)למקה | בעלי | או[ם | ו]ע

ברהו | אוסם | מ

ם | לעברהו | וחמדו[ו

ח̄יל | ומקם | אלמק[ה | בכן

מתעהו | בן | מיקט̄ | [בח̄רף

נבטאל | בן | עמאמר

אוסם. Le mot אוס (= أوس) est synonyme de והב « don; » il répond au nom hébreu מַתָּן ou מַתָּת.

ע̄ד̄בם. Le radical ע̄ד̄ב revient très-souvent dans les nouveaux textes et paraît signifier « réparer, » signification qu'a entre autres le verbe עזב en hébreu.

[בעלי | או[ם « les gens de. » אום, locution parallèle à אום | עדי (n° 18, 9).

לעברהו « à celles qui sont enceintes, grosses chez lui, » עבר est un adjectif formé du verbe עבר (voyez יעברן, n° 7, 5, 6). ח̄יל « la force » = חַיִל, ሐይል.

מיקט « contusion de tête, » de וקט = وقظ « contudit cum in capite. »

נבטאל | בן | עמאמר. C'est visiblement le nom d'un personnage éponyme de l'année.

Aous^m^. . . des Beni-Kar. . . ont voué à Elma[qqahou de Hirrân cette tablette, en réparation (récompense ?). . . Elmaqqahou, les habitants de Awwâm (et) son serviteur Aous^m^. . . aux enceintes. Il a prononcé les louanges de la force et de la puissance de Elmaqqa[hou parce qu'il l'a préservé de contusion. [Dans l'année de] Nabathêl, fils de ^c^Ammamir.

24 (3).

אלמקה | דהרן | דן | צפ[רן

ם | וקלהמו | ושעבהמו

Cette inscription fragmentaire porte en tête un monogramme composé de quatre lettres, qui donnent le nom propre ותרם, porté probablement par l'auteur.

Le don fait à la divinité est exprimé par le mot tronqué צפ, que j'incline à restaurer צפרן = ضُفْر « opus plectile, vinculum tale quo constringitur camelus. » Les Sémites avaient l'habitude de consacrer des objets appropriés à leurs bêtes. (Comparez Juges, VIII, 26; Zacharie, XIV, 20.)

וקלהמו. Le mot קל est pour קול (pl. int. אקול) et signifie « magnat, noble, » titre usité chez les Sabéens, que les auteurs arabes mentionnent sous le nom de قيل, *qaïl.*

[Watr^m^. . . . . et. . . . . ont voué à] Elmaqqahou de Hirrân cette chaî[ne. . . et leurs magnats et leur peuple.

25 (5).

[...................בנו | יהפרע | הקניו | אלמקה | ד̄הרן | ד̄]
ן | מזנדן | חגן | וקההמו | אלמקה | במס]אלהו | ול | יתא̆ן]
אלמקה | צדקהמו | והופינהמו [.........................ורצ̄י]
אמראהמו | בנו | מרת̄דם | ול | ח̄ל]צהמו..............ול | ד̄ת]
נעמת | ותנעמן | לבני | יהפרע

צדקהמו | והופינהמו. Deux mots indiquant « grâce, faveur » pour la signification proposée pour צדק. Voyez au n° 5.

ול | ח̄ל..... Peut-être faut-il compléter ול | ח̄לצהמו « qu'il les délivre » = خَلَّصَ = חִלֵּץ.

[..... de Benou-Yahafra', ont voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce que Elmaqqahou les a graci[eusement] exaucés. [Que Elmaqqahou continue à leur faire des grâces et des faveurs.... et qu'il favorise leurs maîtres, les Benou-Marṭad[m], et qu'il les dé[livre... et qu'il arrive continuellement du bien aux Beni-Yahafra'.

26 (Os. 25).

[...............הק
[ניו | אלמקה | ד̄]
הר]ן | דן | מזנדן]
חגן | ו]קההו | עברש
מסם | במס]אלהו
לופיהמו | וו
פי | אקניהמו | דק
ניו | ויקנינן

La restauration presque complète de ce fragment est devenue possible grâce à la brièveté des lignes et aux deux tronçons הר et מסם, qui font visiblement partie des mots דהרן et de עבדשמסם, nom contenu dans le n° 19, 1.

אקני est le pluriel interne de קני « acquisition. »

יקנינן imparfait prolongé au pluriel.

[Abdschams^m^....... ont voué à Elmaqqahou de Hir[rân [cette tablette], parce qu'il a gracieusement exaucé Abdschams^m^. Qu'il les bénisse et qu'il bénisse leurs acquisitions, qu'ils ont acquises et qu'ils vont acquérir.

27 (Os. 18).

ופיהמו | לן | דתאול | עדי | הגרן | עמרן | לשו

ען | ורתתהו | קשבת | דת | מרתדם | ובן | דת |

אקניתן | לאחר | ול | ותא | אלמקהו | דה

רן | חמר | עבדהו | מודדם | ופי | גרבהו | | ו

חטי | ורצו | אורתהו | בני | מרתדם | ושעבה

מו | בכלם | רבען | דעמרן | ול | חרין | עבדה

ו | מודדם | בן | נצע | ושצי | שנאם | דרח

ק | וקרב | ולדת | נעמת | ותנעמן | לארמהו

בני | אשיב | במקם | וחיל | אלמקהו | דהרן

Le manque du commencement de cette inscription rend difficile l'intelligence de la première phrase.

תאול = تَأَوَّلَ « déclarer. »

לשוען « aux compagnons, » comme שוע | מראהו (n° 22, 7, 8).

ורתתהו « son héritière, » de ורת = ورث « hériter; » le mot ורת est pris ici et ligne 5 dans le sens général de « maître, patron. »

ובן | דת | אקניתן | לאחר J'ignore le sens de ce passage.

Le mot ותא est écrit ici avec un ת ordinaire, cela constitue une dégradation phonétique analogue à תלת pour תלת.

חמר remplace dans ce passage le mot סעד; il a par conséquent la signification de « gratifier. » Comparez l'arabe أَخْمَرَ « donavit, compotem ac possessorem reddidit. »

מודדם (= مُوَدَّد), nom propre qui entre dans la composition du nom antique אלמודד (Genèse, x), à prononcer *Elmouwaddad, El* est amical.

גרבהו « ses champs. » גרב (جِرَبٌ) est pluriel interne de גרבת (جِرْبَةٌ), n° 12, 9.

וחטי « qu'il rende heureux. » Comparez l'arabe حظى « in dignitate, commodorum copia, fortunatus beatusque fuit conjux apud conjugem vel principem. »

בכלם, à prononcer Bakîl[m], nom d'une tribu très-nombreuse encore aujourd'hui, dont le territoire commence à une journée au nord de Ṣanʿâ. Les Bekîl (بكيل) forment avec les Hâschid une puissante confédération, qui tient sous ses ordres une grande partie du Yémen méridional.

רבען « les habitants. » Comp. l'arabe رَبْعٌ « domus. »

ול | חרין | עבדהו | מודדם | בן | נצע, passage parallèle

à ול | נצ̄ע | בן | ע̄יבהמי ; il en résulte que ח̄רי signifie « préserver, protéger. »

לא̇רמהו « ses vassaux, » singulier avec le sens du pluriel.

. . . . Que Elmaqqahou de Hirrân continue à gratifier son serviteur Mouwaddad^m^ la bénédiction de ses champs. Qu'il rende heureux et comble de faveurs ses héritiers, les Beni-Marṭad^m^ et leur peuple Bakîl^m^, habitants de ʿAmrân. Qu'il préserve son serviteur Mouwaddad^m^ de mal ; qu'il détruise (tout) ennemi de près et de loin, et (enfin) qu'il arrive continuellement du bien à ses sujets, les Beni-Aschyab. Par la puissance et la force de Elmaqqahou de Hirrân.

(La suite à un prochain numéro.)

UNE NOUVELLE INSCRIPTION NABATÉENNE

TROUVÉE À POUZZOLES,

PAR M. ERNEST RENAN.

Ainsi que je l'ai dit précédemment[1], en visitant avec M. Fiorelli, en novembre 1872, les parties non publiques du musée de Naples où sont déposées les inscriptions non classées, j'y trouvai une inscription jusque-là tenue pour incertaine, et que je reconnus pour une inscription nabatéenne. L'inscription est tracée sur une grande dalle de marbre de Carrare, qui était le marbre ordinaire de Pouzzoles, celui qui se vendait chez les marbriers. Elle a donc été certainement gravée à Pouzzoles. La description matérielle de la dalle ayant beaucoup d'importance, je crois ne pouvoir mieux faire que de transcrire ici les détails qu'a bien voulu rédiger pour moi M. Fiorelli.

La cornice stà non solo sulla faccia anteriore del marmo, ma svolta pure sul lato destro, ove il marmo scende perpendicolarmente per 11 centimetri, fino all' altezza del primo

[1] *Journ. asiat.* avril 1873.

rigo, onde si esclude per questa parte superiore della stele qualunque sospetto di frattura. Per tal modo, prolungandosi la detta perpendicolare, si avrà con certezza il limite esterno del primitivo margine destro della lapide. Il quale limite risulta essere stato distante della prima lettera del primo rigo millim. 72, quale oggi si vede, perchè fino a quel punto non vi è alcuna rottura, e dal primo segno dell' ultimo rigo millimetri 145. E poichè il primo rigo mostra che vi era un margine in bianco di 72 millimetri, deve ritenersi che nell' ultimo rigo mancano 73 millim. di scrittura; e proporzionalmente nei righi superiori.

Nel lato sinistro, manca ogni segno della primitiva larghezza del marmo.

La stele da sotto la cornice in giù è lunga metro 0,935; la cornice è alta 0,156.

Non content de m'avoir fourni toutes les facilités pour étudier le monument, M. Fiorelli mit le comble à ses bontés en faisant exécuter pour l'Institut un moulage de la stèle. Ce moulage est déposé au cabinet du *Corpus inscriptionum semiticarum.* Notre planche en est la reproduction, au quart de l'une des dimensions de l'original. On a omis dans le moulage toute la partie inférieure de la dalle, qui est lisse.

L'inscription a six lignes, tracées avec une régularité dont il n'y a pas un autre exemple dans les inscriptions nabatéennes. Ces inscriptions sont d'ordinaire cursives et gravées sans beaucoup de soin. La nôtre rivalise avec les plus belles inscriptions grecques et latines par la perfection du travail. Les lettres moyennes ont uniformément 35 millimètres de hauteur; les lignes sont très-régulièrement es-

pacées. L'air monumental de la stèle frappe tout d'abord.

Malheureusement, ce beau monument nous est arrivé mutilé de la manière la plus fatale. Il manque peu de chose sur la droite, comme M. Fiorelli l'a bien montré; mais sur la gauche, la perte est très-considérable. Nous n'avons pas de moyen pour la mesurer exactement; mais tout porte à croire que la portion perdue de chaque ligne égale au moins la partie conservée. En outre, les trois premières lignes sont devenues presque illisibles, par suite d'un dépôt salin, venant de ce qu'une partie de la pierre a séjourné dans l'eau de mer. Le creux des lettres se trouve ainsi rempli d'une concrétion, qui ne laisse subsister qu'une ombre tout à fait indistincte du caractère. Quelques traits, plus nettement accusés, que l'on remarque dans cette partie viennent sans doute de portions de ciment fortement adhérentes, qui auront empêché le contact de l'eau de mer.

Le premier mot de notre inscription, comme de la plupart des inscriptions nabatéennes, est le pronom démonstratif דא. Le mot qui suit serait assurément illisible, si la suite de l'inscription ne nous apprenait que le monument auquel se rapportait l'inscription était une מחרמתא, mot dont nous discuterons plus loin le sens; nous le traduirons provisoirement par *sacrarium*. Ainsi averti, l'œil découvre assez facilement les cinq premières lettres de ce mot dans les traces évanides qui suivent le mot דא.

Presque toujours, en pareil cas, les inscriptions nabatéennes présentent, après le substantif qui désigne l'objet dédié, le pronom relatif די, suivi d'un verbe comme עבר, בנה, קרב, קדש, suivi lui-même du nom de celui qui a fait la construction ou l'offrande. Nous ne croyons pas qu'il en soit de même ici. Des indices, il est vrai, porteraient à le croire. Trois lettres, très-apparentes, émergent de la pénombre vers le milieu de la ligne. Ces trois lettres sont הוח. Le ה paraît la fin d'un mot, et terminerait bien un verbe comme בנה[1]. Avec les deux lettres qui suivent on ferait le commencement de וחרם. Puis, à la distance voulue, dans les traits indistincts qui suivent, nous lisons, comme fin de mot, תו, qui serait bien la finale d'un nom propre de la forme *Malikatu, Obeisatu, Odeïnatu*. On aurait donc cette phrase satisfaisante : *Hoc est sacrarium quod fecit et consecravit N*. Mais la suite ne permet pas de maintenir cette hypothèse. Immédiatement après תו, viennent des détails matériels sur la *mahramta;* puis le nom propre de celui qui l'a fait construire vient aux lignes 2 et 3.

Les sept lettres qui suivent תו sont claires. Il y a certainement עלינחשא, où l'on ne peut méconnaître le mot נחשא, « airain. » Mais que faire alors de

[1] Ce n'est pas le verbe בנה lui-même; en effet, la combinaison נה se retrouve vers la fin de la cinquième ligne, et amène pour le ה une forme différente. Le ה de la première ligne n'a pas de ligature avec la lettre précédente. D'ailleurs, à la cinquième ligne, le mot employé pour la construction de la *mahramta* est עבר.

עלי? La forme עלי, علي, pour la préposition על, n'existe pas en araméen[1]. Je suis porté à croire que עלי est la fin d'un mot au pluriel construit, gouvernant נחשא. Ce qui serait excellent, ce serait [מנ]עלי נחשא, « des verroux d'airain ». Mais les lettres qui précèdent עלי paraissent bien être תו ou, en découplant les deux jambages du ח, נו : il faut donc rester en suspens. La seule chose à laquelle je tienne, c'est que toute la première ligne est relative à la *mahramta* et à ses accessoires, ses portes, ses verroux d'airain, si bien que la construction pouvait être à peu près ceci :

דא מחרמתא די עבד עם תרעה ומנעלי נחשא

Ceci est la *mahramta* qu'a faite, ainsi que sa porte et ses verroux d'airain, un tel . . . . .

Certaines inscriptions de Palmyre présentent des constructions du même genre (Vogüé, n° 65).

La première moitié de la deuxième ligne est très-difficile à déchiffrer. Les cinq premières lignes paraissent devoir se lire עבת בר. Le mot suivant commençait, ce semble, par ש. Dans tout ce qui suit, il n'y a de clair qu'un ל. Les cinq premières lettres un peu visibles qui viennent ensuite semblent donner רמותיי. . ., fin d'un nom, peut-être patronymique. Ce qui prouve bien qu'il s'agit d'un nom propre, c'est ce qui suit. On y lit, en effet, très-

[1] La forme עלוי (Lévy, *Chald. Wœrt.* II, p. 216) ne peut guère être invoquée ici.

clairement : די מתקרא « qui est surnommé [1]. » Je sais que la tête recourbée du ק ne se voit pas; mais cette tête, dans notre inscription (ligne 5) est très-petite; le moindre accident a pu la faire disparaître. Si on lit מתנרא, outre que ce mot n'a pas de sens, le ן n'a pas la hauteur voulue.

Ce qui suit est donc le surnom du personnage en question. On croit lire רבחו; mais il reste beaucoup de doutes, notamment sur la fin du mot. La coupe du mot est au moins évidente.

Toute la deuxième ligne est donc occupée par des noms propres. Nous montrerons bientôt qu'un seul personnage a construit la *mahramtà*. Mais il a pu donner sa généalogie et s'entourer des noms de ses enfants ou de ses proches [2]. Le mot בר, qui se lit à la deuxième ligne après עבת, porte à croire que l'auteur de l'inscription ou, ce qui revient au même, l'édificateur de la *mahramta*, s'appelait עבת, que le nom qui suit בר est le nom de son père, et que le nom צידו בר עבת, qui termine la série des noms propres, est le nom d'un de ses fils. Le nom du personnage qui a fait élever la *mahramta* serait donc עבת, *Obath*, peut-être identique par transposition des consonnes au nom arabe عتب.

Attaquons la troisième ligne. Ici encore nous sommes dans une série de noms propres. Le premier quart de la ligne est indéchiffrable. On lit ensuite assez clairement צידו בר עבת. Nous avons déjà

[1] Voir Vogüé, *Inscr. sémit.* p. 41, 73.

[2] Comparez l'inscription nabatéenne, Vogüé, n° 6.

trouvé le nom propre עבת au commencement de la deuxième ligne. Avant ce nom propre, on lit צי..., qui paraît la fin d'un nom patronymique; cependant il semble que dans cette hypothèse il faudrait ו avant צידו.

La série des noms propres finit avec עבת, car nous avons ensuite מן דילה, correspondant à DE SVO ou ἐκ τῶν ἰδιῶν, et au מן כיסה de Palmyre[1]. Ceci confirme l'idée à laquelle la première ligne nous avait mené, savoir que la *mahramta* a été élevée par un seul individu.

La lumière devient complète pour ce qui suit : מן דילה clot la première partie de la phrase de l'inscription. Nous avons ensuite על חיי חרתת מלך « pour la santé de Hartat, roi . . . » Sur la formule על חיי, voir Vogüé, *Inscr. sémit.* p. 53 et suiv. 60 et suiv. 65 et suiv. 72 et suiv. On est d'abord tenté de croire que le mot qui suit מלך ne peut être que נבטו, comme le prouvent de nombreux exemples. Mais le trait qui suit le ך s'y oppose. C'est sûrement le premier jambage d'un ה, lié au ך. La comparaison des inscriptions de Palmyre[2] prouve qu'il faut lire מלך נה[יר] « roi illustre. » Il y avait probablement ensuite דנבטו.

La quatrième ligne offre des difficultés de lecture qui, comparées à celles qui précèdent, sont peu de chose. Les premières lettres sont, comme toute la

[1] Vogüé, n[os] 7, 14, 65, 66. Cette interprétation de מן דילה m'a été suggérée par M. Derenbourg.

[2] Vogüé, n[os] 22, 23.

partie droite des lignes supérieures, émoussées par l'eau de mer. Je ne doute pas cependant qu'il ne faille lire . . . חיי ל[וע]. Suit un nom propre de femme, accompagné de l'apposition מלכת נבטו «reine des Nabatéens.» Voilà donc qui est bien clair. Le monument est élevé pour la santé (*ὑπὲρ σωτηρίας* ou *ὑπὲρ ὑγιείας*) de Hareth, roi des Nabatéens, et de sa femme, reine des Nabatéens. Cette association des rois et des reines est aussi un des traits de la numismatique nabatéenne. Le nom de la reine est difficile à lire. Il finissait peut-être en נה. La première lettre paraît bien être un ת ou un ח. Le reste est douteux. תזנה, תרנה, חרנה, תתנד, חתנז, n'ont rien de satisfaisant.

L'histoire, la numismatique et l'épigraphie combinées ont donné une série des rois nabatéens, où nous trouvons deux Hartat ou *Arétas* : 1° Arétas Philhellène, de l'an 95 à l'an 50 avant J. C. à peu près; 2° Arétas Philodème, de l'an 7 avant J. C. à l'an 40 après J. C. à peu près[1]. On ne connaît pas le nom de la femme ou des femmes du premier. Quant au second, il en eut deux, Hulda (חלדו) et Seqailath (שקילת). Aucun de ces noms ne peut s'appliquer au nom de reine contenu dans notre inscription. On serait donc porté à croire que le Hartat de notre inscription est Arétas Philhellène, celui qui lutta contre Pompée et ses lieutenants. Réservons notre jugement à cet égard.

[1] Vogüé, *Inscr. sémit.* p. 115.

Ce qui suit la désignation de la reine des Nabatéens est facile. Je lis : ודי בניהם « et de leurs enfants. » Les inscriptions nabatéennes, comme le chaldéen biblique, emploient souvent les formes hébraïques mêlées aux formes araméennes.

Vient maintenant l'indication de la date. בירח « dans le mois » n'est pas douteux. Suit un signe qui reviendra à la ligne suivante et qui constitue une des principales difficultés de l'inscription. Dans les inscriptions phéniciennes et araméennes, le nom du mois est toujours écrit en toutes lettres. La désignation du mois par un nombre ordinal, marquant son rang dans l'année, n'est pas pourtant sans exemple. C'est, en particulier, l'usage du prophète Ézéchiel[1]. Il est donc presque certain que notre signe ↄ est une marque de numérotage, un chiffre, par conséquent, inférieur comme valeur à 12. Mais cette conclusion est des plus embarrassantes. Nous connaissons le chiffre pour 10; l'unité se représentait par une barre; les nombres de 2 à 9 par des barres répétées; les nombres 11 et 12 par le chiffre des dizaines accompagné d'une ou de deux barres. On ne voit pas ce que peut être notre signe ↄ. Nous le retrouverons à la ligne suivante. Mais la détermination de sa valeur n'en sera pas plus claire.

Suit le mot בשנה « en l'année... » Le premier chiffre paraît être le chiffre 10[2]; puis vient une barre inclinée, qui est, selon nous, une marque de

[1] Ézéch. I, 1; XXIV, 1; XLV, 18, 21.

[2] Voy. Schrœder, *Die phœn. Spr.* tableau, p. 188.

l'unité. M. de Vogüé avait formé une autre hypothèse, selon laquelle le nombre 10 aurait été marqué par la barre inclinée, et l'unité par la barre droite [1]. Mais cette hypothèse ne peut plus guère être maintenue devant l'exemple que nous venons de trouver et devant celui que nous trouverons à la ligne 6. Il est clair, en effet, que la date précédée dans notre inscription du mot בשנת est la date par les années du règne de Hareth [2], pour le salut duquel le monument religieux est érigé. Le signe ⁄ℸ désigne donc des dizaines tout au plus; donc le signe ⁄ désigne moins que des dizaines. A la sixième ligne, nous trouverons une date tirée des années du roi Malchus, exprimée par au moins cinq barres inclinées, suivies de deux barres droites. Dans l'hypothèse de M. de Vogüé, Malchus aurait régné au moins cinquante-deux ans. Or, quoique les règnes des deux Malchus que l'on connaît aient été longs, ils n'ont pas approché de cinquante-deux ans. Il semble donc qu'il faut envisager les barres inclinées aussi bien que les barres droites comme désignant des unités. L'usage de redresser les deux dernières barres est purement calligraphique; on en retrouve quelque chose en phénicien [3].

En regardant attentivement, on voit qu'après la barre inclinée dont le bas se confond avec la cassure

[1] Vogüé, *Inscr. sémit.* p. 114. Dans les inscriptions palmyréniennes, les barres inclinées sont de simples unités.

[2] Vogüé, *Inscr.* p. 113.

[3] Schrœder, *op. cit.* p. 186.

de la quatrième ligne, il y avait encore au moins une barre inclinée. L'inscription a donc été gravée entre l'année 12 et l'année 20 du règne de Hareth. Arétas Philhellène a régné environ quarante-cinq ans. Arétas Philodème a régné environ trente-trois ans[1]. Nul doute qu'après la dernière barre inclinée il n'y eût לחרתת מלך נבטו; donc la partie perdue de la ligne contenait au moins treize caractères, et il y en avait probablement plus, car le commencement de la cinquième ligne nous jette très-loin de l'ordre d'idées où nous sommes resté à la fin de la quatrième.

On croit d'abord apercevoir, au commencement de la cinquième ligne, le signe ᘓ, que nous avons trouvé après le mot בירח. Mais ce n'est là peut-être qu'une illusion; la pierre, sur ce bord un peu déclive, paraît avoir été fortement usée. Ce qui le prouve, ce sont les deux lettres נת, qui sont la fin d'un mot, et qui certainement ne forment pas un mot entier. Il y avait donc en tête de la cinquième ligne six ou sept lettres, qui sont perdues pour nous. Le mot suivant est, ce semble, זמן «temps,» ou peut-être רמן, דמן. Je n'ai rien trouvé qui me satisfît. *Rumin* «les Romains» s'est un moment présenté à mon esprit. Il serait possible que l'auteur de l'inscription eût ajouté à la date du règne de Hareth la date de la fondation de Rome, [מד]נת רמן; mais le ו et même le י seraient écrits dans le mot רומין.

[1] Vogüé, *Inscr.* p. 115.

Après זמן, nous trouvons le signe ↄ, que nous avons rencontré après בירח. Je laisse à de plus habiles que moi le soin de déchiffrer cette énigme. Ici, le signe ↄ aurait plutôt l'air d'une ponctuation que d'un chiffre.

Ce qui suit est clair, au moins pour la lecture et l'intelligence des mots pris isolément. בני מחרמתא קדמיתא די עבד בנהבל בר בנ[הבל]. La מחרמתא קדמיתא est évidemment une *mahramta* antérieure à celle dont il est question dans notre inscription. Les mots qui suivent nous indiquent celui qui fit construire la première *mahramta*. Le nom de *Banhobal* se composerait du nom du dieu arabe Hobal et de la racine בנה. Comparez en hébreu בניה et בניהו. Le commencement du nom propre qui suit בר ressemble tellement pour la ligature qui suit le ן au mot qui précède, que je ne doute pas qu'il ne faille le lire aussi בנהבל. Il semble donc qu'il faut traduire : *sacrarium prius, quod fecerat Banobas filius Banobæ.* Mais que faire de בני qui précède le membre de phrase ? Ce qui paraît d'abord le meilleur est d'y voir le participe בָּנֵי, *ædificans*[1]. Mais je ne vois pas alors de moyen de construire la phrase. Si l'on fait de בָּנֵי un sujet, on arrive à un non-sens : « celui qui a bâti la première *mahramta*, que fit Banhobal... » La logique voudrait ici un passif, אתבני : « a été bâtie la première *mahramta*, que fit Banhobal... ; » la date qui suit serait alors parfaitement amenée. Il

[1] Cf. *Gen.* IV, 17, paraphr. chaldéenne.

serait naturel qu'après avoir fixé l'objet et la date de sa construction l'auteur de l'inscription parlât de celle qui l'avait précédée, mentionnât ceux qui la firent élever et en donnât la date. Une phrase toute nouvelle, une seconde partie de l'inscription, commencerait par בני. Mais comment faire de בני un passif? L'araméen des inscriptions nabatéennes a tant de particularités qui le rapprochent de l'hébreu et de l'arabe que quelquefois je me demande si l'on ne pourrait pas voir ici un passif formé par le changement intérieur des voyelles, بُنِىَ. Il semble, il est vrai, qu'alors il faudrait que le verbe fût au féminin; mais peut-être, comme il précède le sujet, s'est-on dispensé de l'accord. Du reste, c'est là une hypothèse si hardie que je n'y insiste pas, bien que, dans l'inscription 111 de Palmyre [1], ענו ait l'air aussi d'être pour عُنِىَ. D'autres trouveront mieux.

La sixième ligne commence par les chiffres d'une date. Le mot בשנת se trouvait sans doute au commencement de la sixième ligne. Peut-être y avait-il un chiffre de dizaines qui a disparu. Ce qui reste présente cinq barres inclinées à droite et deux barres relevées et même un peu inclinées à gauche, ce qui, selon mon système, fait sept. Ce qui suit est facile : למלכו מלך נבטו « de Malchus, roi des Nabatéens. » Le haut du deuxième ל de למלכו a disparu d'une façon qui étonne; mais tous mes efforts pour lire autre chose que מלכו ont été inutiles.

[1] Vogüé, p. 70.

Le reste de la ligne est d'une lecture très-claire : יהבו בנו מחרמתא דא[ת]. Les trois derniers mots signifient « dans l'intérieur de la *mahramta*. » Je prends יהבו « ils ont donné, » dans le sens de « ils ont placé, » et j'entends la troisième personne du pluriel dans le sens de « on. » Cela veut dire, je pense, qu'on avait placé dans la nouvelle *mahramta* quelques-uns des objets qui se trouvaient dans la première.

Comment agencer tout cela ? A quoi rapporter la date qui est en tête de la sixième ligne ? Les déplorables lacunes de la dalle nous laissent dans une extrême perplexité. Si l'on était assuré que la seconde date fût antérieure à la première, beaucoup de points seraient tranchés. Mais de même qu'il y a eu deux Arétas, il y a eu deux Malchus, qui ont chacun de leur côté succédé à un des Arétas. Si la date qui est en tête de la sixième ligne fait suite immédiate à la phrase בני מחרמתא, et se rapporte à la construction de la première *mahramta*, le Malchus de cette date ne peut être que Malchus Ier, qui régna de 50 avant J. C. à 28 avant J. C. à peu près. Le Hartat pour la santé duquel le vœu religieux fut fait est alors Arétas Philodème, et le monument a été élevé de l'an 5 à l'an 13 de J. C. Mais il y a à cela une difficulté. C'est la façon dont יהבו fait suite à la date en question. Il devrait y avoir ויהבו. On est tenté de croire que, dans l'inscription intégrale, il y avait trois dates. La première se rapporterait à l'érection de la *mahramta* dont il s'agit; la seconde à la construction de la première *mahramta;* la troisième à

la déposition dans la nouvelle *mahramta* des objets précieux de la première. La construction des lignes 5 et 6 serait : בני מחרמתא קדמיתא די עבד בנהבל בר בנ[הבל בשנת ////// ובשנת//]////// למלכו מלך נבטו יהבו בנו מחרמתא דא[ת...]

Mais une telle combinaison souffre une difficulté capitale. Le Malchus sous le règne duquel le transport aurait eu lieu est nécessairement postérieur à l'Arétas pour lequel le vœu a été fait. Or, il est clair que l'inscription a été gravée sous le règne de cet Arétas, et que le premier בשנה n'est pas rétrospectif.

Nous tenons donc pour probable que la première *mahramta* de Pouzzoles fut construite sous le règne de Malchus Ier, entre l'an 43 et l'an 28 avant J. C. et que la seconde *mahramta* fut élevée sous le règne d'Arétas II Philodème, de l'an 5 à l'an 13 de J. C.[1] Le style de la corniche reporte bien vers le même temps, et même, s'il était le seul *criterium*, ferait songer à une époque plus basse, au temps de Trajan par exemple.

Nous le répétons, il y a à ce système une grosse difficulté, c'est que le nom de reine associé à Arétas dans notre inscription n'est celui d'aucune des deux reines qui sont associées à Arétas II sur les monnaies. Peut-être, dans son long règne de quarante-sept ans, Arétas II eut-il successivement trois reines associées à sa royauté.

1 Nous avions d'abord pensé que l'inscription était plus ancienne (*Journ. asiat.* avril 1873, p. 323); mais des réflexions ultérieures nous ont fait changer d'avis.

Qu'est-ce qu'une *mahramta*? Ce mot est, je crois, nouveau pour le dictionnaire chaldéen. Nous pensons qu'il vient de la racine חרם, et qu'il y faut voir une chapelle, un sanctuaire[1]. Il s'agit d'un édifice, puisqu'on y applique le verbe בנה. Il s'agit d'un édifice religieux, puisqu'on le construit pour le salut et la conservation du roi des Nabatéens. Il s'agit d'un édifice qui avait un intérieur et où l'on pouvait renfermer des objets, comme le prouvent les derniers mots conservés de l'inscription. La *mahramta* n'était pourtant pas un temple, proprement dit; il ne semble pas qu'elle fût dédiée à une divinité particulière. C'était peut-être une sorte de synagogue des Arabes de Pouzzoles, où se conservaient leurs titres et leurs actes civils.

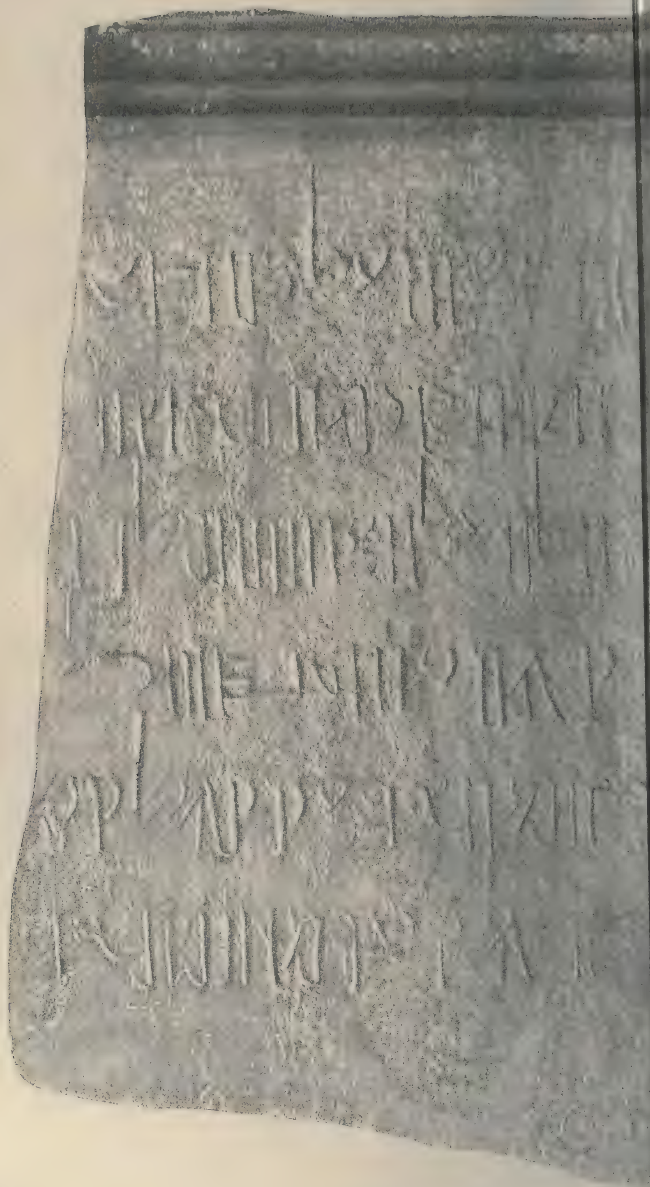
D'autres iront bien plus loin que moi dans l'interprétation de ce monument, qui serait sans doute le plus curieux de toute l'épigraphie nabatéenne, s'il n'était parvenu jusqu'à nous dans un état si déplorable. L'extrême difficulté qui résulte de cet état fragmentaire est la seule excuse que je puisse invoquer pour ce que ces observations ont de peu concluant. Voici comme je propose de lire ou de restituer les parties dont les caractères ne sont pas tout à fait effacés.

[1] Comp. חרמן dans les inscriptions palmyréniennes. Vogüé, nos 3 et 35.

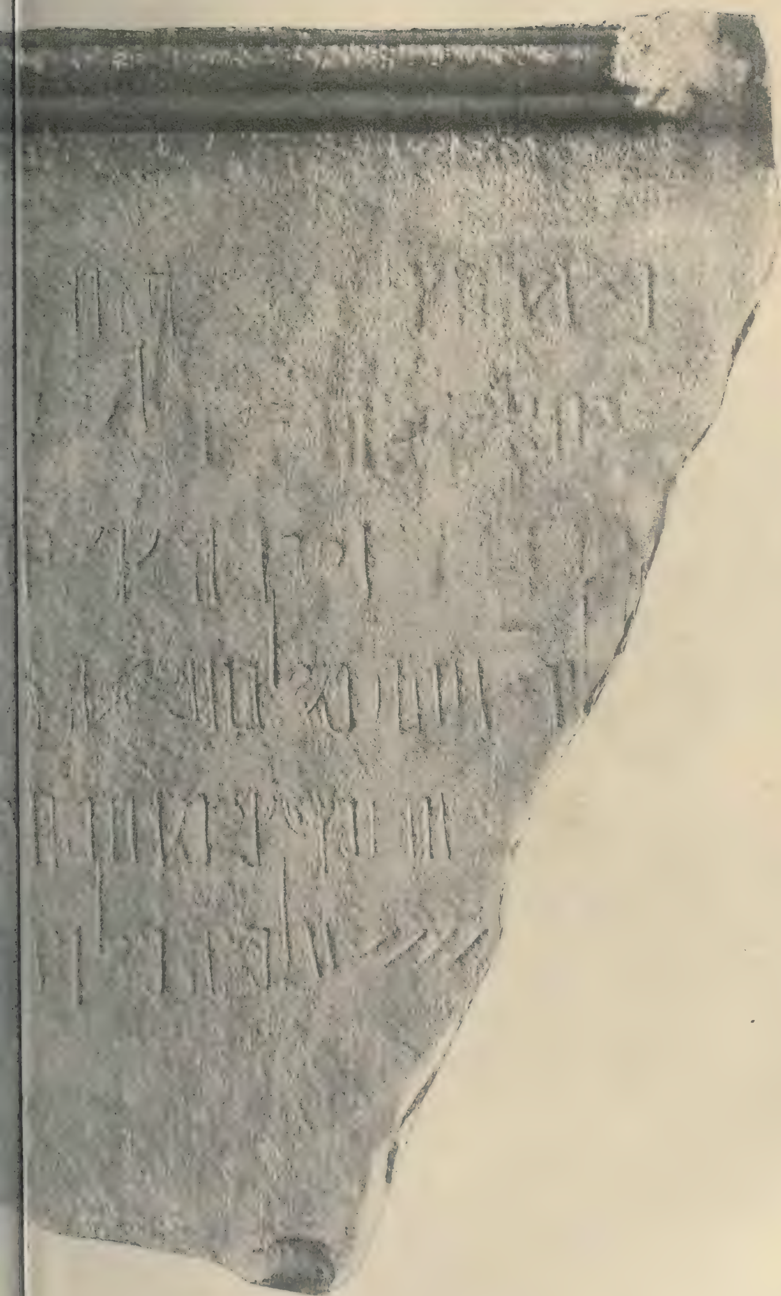
1 דא מחרמת[א]… ה וח…תז…נעתו עלי נחשא…
2 עבת בר נ…והו…ו…ל…יבנ…ומוותיי די מתקרא נברת ל…
3 …ה…ן צי צידו בר עבת מן דילה על חיי חרתת מלך נה[ר דנבטו]…
4 [וע]ל חיי חרנה מלכת נבטו ודי בניהם בירח ⊕ בשנת…[לחרתת מלך נבטו]…
5 …נת זמן ⊕ בני מחרמתא קדמיתא די עבד בנהבל בר בנה[בל]…
6 [בשנה]… למלכו מלך נבטו יהבו בגו מחרמתא דא[ת]…

Voici la traduction que je propose :

1 Ceci est la *mahramta*..............................d'airain..
2 Obat, fils de...surnommé..
3 ....Saïd, fils de Obat, de ses deniers, pour la santé de Hartat, roi illustre [des Nabatéens]...,
4 [et] pour la santé de..., reine des Nabatéens, et de leurs enfants, dans le mois?, dans l'année..... [du règne de Hartat, roi des Nabatéens]
5 ....fut bâtie la première *mahramta*, que fit Banhobal, fils de Banh[obal]...................
6 [en l'année].....de Malik, roi des Nabatéens, on plaça dans l'intérieur de cette *mahramta*...............



ATHENNE DE POUZZOLES



APPENDICE À LA PREMIÈRE NOTE

publiée dans le numéro d'avril 1873.

1° Dans le Heft I-II de la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* pour cette année, se trouve une note sur la première des inscriptions dont j'ai parlé dans le numéro d'avril de cette année. L'auteur, M. Socin, a bien vu que le personnage enterré dans le tombeau s'appelait Abd-Malkou. Il lit le nom du père *Horeisu;* je ne doute pas que M. Socin, quand il aura vu notre reproduction, où ne sont intervenus que l'estampage et la photographie, ne lise comme nous *Obeisu*. Il paraît que M. Deutsch était arrivé à la même lecture que M. Socin. Mais ces deux savants, n'ayant pas eu d'estampage, n'ont pu rectifier les erreurs où les médiocres reproductions de l'inscription que l'on possédait ont entraîné M. Lévy.

2° M. Joseph Halévy m'a communiqué sur la petite inscription nabatéenne de Pouzzoles une idée extrêmement ingénieuse, et que je crois vraie. La grande difficulté de l'inscription était la quatrième ligne, ou du moins ce que nous regardions comme tel. Cette quatrième ligne est en plus petit caractère que le reste, et trouble la loi proportionnelle des interlignes que le lapicide a adoptée. M. Halévy croit que cette ligne est une addition interlinéaire, placée après le mot תימו. Il lit בר הנאו «fils de Hana.» Il est naturel que Zeïd et Abdelga, trouvant que le nom de Teim, porté par des milliers de personnes, ne désignait pas assez leur père, aient ajouté le nom de leur grand-père. M. Halévy construit alors les dernières lignes de l'inscription ainsi qu'il suit :

בני תימו(בר הנאו)לדושרא די

[עניהם בש]נת ג לח־

[רתת מלך נבטו]

La formule די ענيהם « qui les a exaucés » est bien connue[1]. Je ne doute pas que toute personne qui examinera le moulage que nous possédons de ladite inscription ne se convainque de la justesse de cette conjecture de M. Halévy.

3° Aux faits recueillis par M. Gildemeister sur le séjour des Orientaux à Pouzzoles, on en peut joindre quelques nouveaux que j'ai réunis dans *l'Antechrist*, p. 10, note 3. Les GEREMELIENSES de l'inscription 2475 du recueil de Mommsen seraient-ils les ירחמאלי de I *Sam.* XXVII, 10? Peut-être faut-il y voir des גרמאל, « adoratores Dei. » Minervini lit [D]E.RE.MELITENSIVM (*Monum. antichi inediti*, Naples, 1852, p. 43).

[1] Vogüé, Palm. n[os] 103, 105, 111.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 10 OCTOBRE 1873.

En l'absence de M. le Président, la séance est ouverte à 8 heures par M. Renan, secrétaire.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre demandant les conditions d'admission parmi les membres de la Société asiatique. Renvoyé à l'agent de la Société.

Le Conseil apprend avec grande satisfaction que M. Burgess, récemment nommé à la place d'archéologiste pour le

gouvernement de Bombay, fait espérer à la Société qu'il enverra, à son retour dans l'Inde, les empreintes des monuments himyarites dont M. Ganneau nous a exposé, il y a quelques mois, l'importance.

Un membre communique au Conseil des détails sur deux cartes que le ministère de l'Inde fait préparer dans ce moment. Le major St. John est chargé d'une nouvelle carte de la Perse, dans laquelle il fera entrer les matériaux inédits qui se trouvent au ministère, et les résultats des observations astronomiques et géographiques faites par lui-même et le major Lovett, comme commissaires de la démarcation des frontières entre la Perse et le Beloudjistan. Ensuite le capitaine Felix Jones, autrefois de la marine indienne, et déjà très-connu pour ses travaux géographiques et hydrographiques, est chargé d'une carte en quatre feuilles du plus grand format, comprenant tous les pays qui forment et environnent les frontières entre la Russie, la Perse et la Turquie; elle comprendra tous les pays entre Erzeroum, le Libanon, le golfe d'Akaba, le haut du golfe Persique et la Caspienne. Les travaux de la commission de démarcation des frontières turco-persanes et ceux de la société d'exploration de la Palestine entreront dans ces cartes.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ :

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, n[os] de juin, juillet, août et septembre 1873. In-4°.

Par la Société. *Zeitschrift der D. M. G.* t. XXVII, cah. 1, 2 et 3. In-8°.

— *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, part I, n[os] III and IV, et part II, n° IV, 1872; part I, n° I, part II, n[os] I et II, 1873. In-8°.

— *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, n° X, december 1872; n[os] I, II, III et IV, 1873. In-8°.

De la Bibliotheca Indica :

Par la Société. *Gobhilíya Grhya Sútra*, fasc. III. In-8°

— *Taittiríya A'ranyaka* of the Black Yajur Veda, fasc. XI. In-8°.

— *Sáma Veda Sanhitá*, fasc. VI. In-8°.

— *A'tharvaṇa Upanishads*, fasc. II et III. In-8°.

— *Chaturvarga-Chintámaṇi*, fasc. VII, VIII et IX. In-8°.

— *Prithirája Rásau* of Chand Bardai, edited in the original old Hindi, by John Beames. Part. I, fasc. I. In-8°.

— *Ṭabaḳât-i-Nâṣiri*, translated from the Persian by Major H. G. Raverty. Fasc I et II. London, 1873. In-8°.

— *Farhang-i-Rashídí*, fasc. VIII et IX. In-4°.

— *A'ín-i-Akbarí*, edited by H. Blochmann. Fasc. XV et XVI In-4°.

Par le gouvernement du Bengale. *Descriptive ethnology of Bengal* by Ed. Tuite Dalton. Illustrated by lithograph portraits copied from photographs. Calcutta, 1872, in-folio, VI-327 pages et *Index*.

— *Notices of Sanskrit Mss.* by Rajendralala Mitra. Vol. II, part III. Calc., 1873. In-8°.

Par l'éditeur. *Indian Antiquary*, edited by Jas. Burgess. Part XVIII, XIX et XX. Bombay, 1873. In-4°.

— *The Phœnix*, edited by the Rev. J. Summers. Vol. III, n° 36. London, 1873. In-8°.

— *Cosmos*, comunicazioni sui progressi più recenti e notevoli della geografia e delle scienze affini di Guido Cora. III-IV. Torino, 1873. In-4°.

Par les éditeurs. *The Academy*, n°s 76, 77, 79, 80 et 81. 1873. In-4°.

Par le British Museum. *Catalogue of the Syriac Manuscripts* in the British Museum, acquired since the year 1838, by W. Wright. Part III. London, 1872, in-4°, XXXVIII-20 pl. — P. 1039 à 1352.

Par l'auteur. *Original Sanskrit Texts*, etc. by J. Muir. Vol. IV, second ed. London, 1873, in-8°, xv-524 p.

— *Le calendrier de Cordoue de l'année 961*, texte arabe et ancienne traduction latine, publié par R. Dozy. Leyde, 1873, in-8°, VIII-117 p.

— *Étude des documents nouveaux fournis sur les Ophites par les Philosophoumena*, par Ph. Berger. Nancy, 1873, in-8°, 120 p.

Par l'éditeur. *Le livre classique des trois caractères* de Wâng-Pêh-Héou en chinois et en français, accompagné de la traduction complète du commentaire de Wâng-Tçin-Chîng, par G. Pauthier. Paris, 1873, in-8°, XII-148 p.

Par l'auteur. H. Kiepert, *Ueber älteste Landes und Volksgeschichte von Armenien* (Extr. des Monatsb. de l'Acad. de Berlin, 11 mars 1869). In-8°, p. 216 à 243.

— H. Kiepert, *Ueber die Lage der armenischen Hauptstadt Tigranokerta* (Extr. des Monatsb. de l'Acad. de Berlin, 20 février 1873). In-8°, p. 164 à 210.

— *Rectification d'un point de la communication de M. Munk* au sujet de la découverte de la Variation, par M. L.-Am. Sédillot. In-4°, 3 p.

— *Le Religieux chassé de la communauté*, conte bouddhique traduit du tibétain pour la première fois, par Ph.-Éd. Foucaux (Extr. des Mémoires de l'Athénée oriental, 1872, p. 105 à 122).

OUVRAGES EMPRUNTÉS PAR FEU M. DE LABARTHE
ET RESTITUÉS PAR LES SOINS DE M. DE ROSNY.

Dictionarium linguæ Thai sive Siamensis, auctore Pallegoix. Parisiis, 1854.

Nipon o daï itsi ran, ou Annales des empereurs du Japon, traduites par M. J. Titsingh, revues par J. Klaproth. Paris, 1834.

Tableaux historiques de l'Asie, par J. Klaproth, 1re livr. Paris, 1824.

San kokf tsou ran to sets, ou Aperçu général des trois royaumes, traduit de l'original japonais-chinois, par J. Klaproth. Paris, 1832.

Esop's Fables, in Chinese. Canton, 1840.

Les Huns blancs ou Ephthalites des historiens byzantins, par M. Vivien de Saint-Martin. Paris, 1849.

Notice sur des traductions arabes de deux ouvrages perdus d'Euclide, par M. le docteur Wœpcke. Paris, 1851.

Mémoire sur l'histoire primitive des races océaniennes et américaines, par M. G. d'Eichthal. 1843.

Clef de la théorie du langage qui donne naissance à la langue universelle, par C.-L.-A. Letellier. Paris, 1856.

Vocabulaire idéographique, et *Vocabulaire idéographique-français, français-idéographique*, brochures s. d. n. l. et anonymes.

Dissertation critique et apologétique sur la langue basque, par un ecclésiastique du diocèse de Bayonne. Bayonne.

Smithsonian Report. Washington, 1851.

ADDITIONS ET CORRECTIONS AUX ÉTUDES SABÉENNES,

PAR M. HALÉVY.

P. 436, l. 1. Cela n'exclut pas l'existence ancienne d'une tribu du nom d'Himyar; la généralisation de ce nom est seule un fait relativement moderne.

P. 436, l. 6. L'inscription d'Obné, découverte par le baron de Wrede (M. de Maltzan, *Reise in Hadramaut*), contient aussi le mot בחמירם; la rédaction de ce texte me paraît contemporaine avec l'inscription de Ḥiṣn Ghourab.

P. 438, l. 10. La rupture de la digue de Mareb est probablement la suite de l'abandon de la capitale et non pas la cause de cet abandon, comme le veut la tradition musulmane. Il est à remarquer que pendant la guerre d'Ælius Gallus (l'an 24 avant l'ère chrétienne), les environs de Mareb manquaient d'eau (Strabon, xvi, 782), ce qui obligea le général romain à lever le siége. On est tenté de croire que la digue était déjà détruite à ce moment. Peut-être sont-ce les Sabéens eux-mêmes qui l'avaient démolie afin de priver l'armée romaine d'eau potable.

P. 447, l. 20. J'ai depuis rencontré la préposition עלי dans le n° 49 de mon recueil; voir au chapitre des prépositions.

P. 448, l. 2. Au lieu de من طحين, il sera peut-être mieux de lire مُنّ طحين « une mesure de farine, » parallèle à l'himyarite منن ذو طحن.

P. 450, l. 22. Le mot ባሕርየ dérive de ባሕር = بَحْر « mer. »

P. 456, l. 15. Au lieu de [illegible] de [illegible], lisez [illegible] et [illegible] de [illegible].

P. 461, l. 18. Au lieu de عاديان, lisez عاديات.

P. 473, l. 11. Au lieu de יְהַקְוִישׁ = יַקְוִישׁ, lisez יְהַקְדִּישׁ = יַקְדִּישׁ.

P. 479, l. 4, שמתי (ושפנרם, rétablissez ושפנרם) שמתי.

P. 483, l. 21. Je suis maintenant convaincu que la forme חיבצם est fausse et qu'il faut toujours lire חנבצם. L'original du n° 157 de mes textes est un de ceux qui m'ont été soustraits par mon guide de Ṣanʿa, et qui ont servi à la fabrication des fragments que M. Fr. Praetorius a publiés dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1872, p. 426-433. De quelques-uns des textes volés, je possède d'autres copies faites sur les lieux mêmes et en partie inférieures aux premières (par exemple : n° 629, où, quoi qu'en dise M. Praetorius, il faut lire חיום | בן | עמירע et non pas ח׳ (בר | ע׳), mais du n° 157, il ne m'est resté qu'une transcription en caractères hébraïques, que j'ai faite entre autres pour mon usage personnel et au-dessus de laquelle se trouvait le mot *boustrophédon*, que je croyais appartenir à ce numéro; voilà pourquoi je lui ai donné la direction alternante dans mon recueil imprimé. Il n'y a plus de doute que la direction primitive de ce texte était de droite à gauche, comme l'est celle des fragments que le falsificateur a imités, car cet homme ne savait pas lire le sabéen et n'avait aucun intérêt à changer la direction de l'écriture.

P. 485, l. 26. Au lieu de ם, lisez ת.

P. 486, l. 7. Au lieu de ጸድቂኒከ, lisez ጸድቃኒከ.

P. 486, l. 18. D'après M. Praetorius (*l. c.* p. 427, note), le singulier de אלאלת ne peut être que (*ist jedenfalls*) אלה, إِلٰهٌ, ce qui n'explique guère la double perte du ה radical. La réduplication du trilitère אלה produirait la forme אלהלה parallèle à ארמדם, חמרמר, פקחקח, etc.

P. 497. L'explication des pronoms הות, המת et אלת (אהלת) doit être modifiée. J'avais pris le ת pour l'indice du féminin en m'appuyant sur les deux exemples : הות | ארצֿן et אלת | מכנתן; réflexion faite, je vois que ceci n'est pas tout à fait garanti, car le singulier de מכנתן paraît plutôt être מכן (مكان), et quant au mot ארֿץ, il se peut qu'il ait été employé comme un nom masculin, ainsi qu'il arrive dans les autres langues sémitiques. D'ailleurs, il n'y a aucune raison pour que les substantifs כפר et מרֿץ soient du genre féminin. Je crois donc que le mieux sera de considérer ce ת comme purement enclitique, pareil à celui qui figure dans les démonstratifs éthiopiens : ውእቱ፡, እሙንቱ፡ (እማንቱ፡), እሎንቱ፡ (እላንቱ፡), dont ces mots sabéens offrent la forme primitive. En effet, ውእቱ፡ représente la contraction de ሀውእ (=הוא) + ቱ፡ et እሙንቱ፡ remplace certainement un ancien ሆሙንቱ፡ = ሆሙ + ን + ቱ፡. Pour compléter l'analogie avec l'éthiopien, il me manquait encore la forme du féminin singulier correspondant à ይእቲ፡; je viens maintenant de la découvrir dans le passage (Os. xiii, 6) : בן | הית חרתֿתן, qu'il faut traduire par «de ce malheur» et non pas par «de l'attaque (= هَيْجٌ) des malheurs,» comme je l'ai cru jusqu'à présent. Ainsi donc, le vrai classement de ces prépositions sera de la manière suivante :

SINGULIER.

m. הות (pour ת + הוא) = ውእቱ፡, ce-là.
f. הית (pour ת + היא) = ይእቲ፡, cette-là.

PLURIEL.

m. הֻמת (pour ת + הֻמוּ) = እሙንቱ፡, ces-là.
f. ? הִמָת (pour ת + הִמָ ?) = እማንቱ፡, celles-là.

m, אֱלֶת (אהלת) = እሎንቱ, ces.

f. ? אֱלָת = እላንቱ, ces.

* P. 498, l. 23. Ces passages n'offrent pas de lecture certaine, vu la mutilation des textes.

P. 508, l. 7. Au lieu de «à l'appui,» lisez «à l'opposé.»

P. 508, l. 17. Effacez le chiffre LV et ajoutez תלת (Fr. LIV).

P. 508, l. 26. Au lieu de (תסעת), lisez תסעם (Hal. 648, 3-4).

P. 512, l. 4. Au lieu de 300, lisez 3,000; ce chiffre n'est pas tout à fait certain.

P. 513, l. 8. M. Fr. Praetorius (*l. c.* p. 750) reconnaît «mit grösster Sicherheit» dans le signe [signe] l'équivalent de [signe], 100; pour ébranler cette assurance, il suffit de citer le n° 352, 3, où les chiffres [chiffres] sont précédés du nom de nombre (שוחט) סדתי, 60, c'est-à-dire 50 + 10.

P. 516, l. 13. La copie de M. Munzinger porte רחנתן, comparable au ذو الحجة des Arabes.

P. 516, l. 17. Au lieu de רמחטר|קרמתם, lisez רמחטרם|קרמתן et ajoutez רתור (Hal. 648, 4).

P. 521, l. 11. Ajoutez : Il faut cependant remarquer que les textes minéens ne montrent pas trace de l'emploi des éponymes; nous ignorons, par conséquent, comment ce peuple indiquait les dates.

P. S. Je suis obligé de prévenir le lecteur que le présent travail, comprenant l'esquisse grammaticale et l'interprétation des textes traités par Osiander, a été remis à la rédaction vers la fin de 1871; quelques notes y ont été ajoutées en 1872, mais la première rédaction a été entièrement conservée. Cette remarque est devenue nécessaire par suite des travaux analogues qui ont paru depuis en Allemagne, je veux parler de deux brochures de M. Fr. Praetorius que j'ai maintenant sous les yeux, et sur lesquelles j'ai à faire quelques observations.

Dans le premier de ces écrits, intitulé *Beiträge zur Erklärung der himjarischen Inschriften* (Halle, 1872), M. Praetorius étudie six inscriptions (Os. IV, VII, XIII, XVII; Fr. IX et une inscription d'Aden) et quelques locutions difficiles. Son interprétation s'éloigne considérablement de celle que j'avais proposée pour ces textes; mais, dans l'explication de certains mots et faits de grammaire, nous

sommes arrivés séparément au même résultat, comme par exemple la traduction de חרתת par « malheur, » la restauration de תשר en תשער (le mot בללם a été toutefois très-malmené), la reconnaissance du ל affirmatif dans ול ידבחו, etc.

Dans le second écrit, intitulé *Neue Beiträge* (Halle, 1873), M. Praetorius se sert de mon recueil d'inscriptions sabéennes qu'il a étudié « möglichst genau. » Le jugement qu'il y prononce sur la valeur de mes textes est singulièrement doux en comparaison de la remarque dédaigneuse consignée dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* 1872, p. 427. Ce retour à l'équité me touche vivement, et j'en félicite l'auteur. J'espère même que dans un travail prochain M. Praetorius en viendra peut-être à mitiger un peu son appréciation relative à ma traduction provisoire des nouveaux textes. Je cite : « Halévy selbst hat sich (im *Journal asiatique,* 1872, juin) an die Erklärung der Inschriften gemacht, ich kann indess seine Arbeit nur als *völlig verfehlt bezeichnen.* »

M. Praetorius a certainement le droit de déclarer ma traduction « entièrement manquée ; » des amabilités de ce genre font rarement défaut dans les écrits des disciplinaires allemands. Ce qui est moins légitime, c'est d'emprunter un peu plus loin plusieurs de mes traductions sans en citer la source, ou de déguiser, moyennant des synonymes, certaines interprétations qui m'appartiennent. Ainsi par exemple, le passage Hal. 478, 17 est traduit conformément à mon interprétation « entièrement manquée » (p. 27). Dans ses écrits antérieurs, M. Praetorius avait attribué au verbe רתד le sens de « mettre quelque chose sur une autre = bâtir » (eins über das andere setzen, bauen), tandis que moi je l'ai toujours expliqué par « confier, mettre sous la protection de quelqu'un ; » les nouveaux textes sont favorables à ma manière de voir, M. Praetorius le reconnaît lui-même, mais il évite l'aveu direct en changeant « bauen » en « aufrichten » qui se dirait en général pour « schenken, darbringen, » et ce « darbringen, » ajoute-t-il entre parenthèses, aurait enfin le sens de « mettre quelque chose sous la protection des dieux » (*Neue Beiträge,* p. 26) ! Le mot שים, que j'avais traduit par « protecteur, patron divin, » était pris par M. Praetorius dans le sens de « plaine » (Ebene), puis comme un nom de lieu (*N. B.* p. 23, note 1) ; cependant, p. 30, le savant orientaliste s'est de nouveau ravisé, et il traduit שימהי (Hal. 485, 13) par « dieux » (Götter) ; encore un effort et on aura le « patron divin ; » ceci est très-urgent, car avant שימהי se

trouve déjà l'expression ordinaire pour « dieux : » אלאלת. Disons en passant que M. Praetorius reconnaît tacitement, à cette occasion, l'authenticité du ה de ארבעהי qu'il avait suspectée dans la *Zeitschrift*, 1872, p. 748, et grâce à laquelle il fait l'étonnante découverte que le sabéen possède des formes dans lesquelles la terminaison du pluriel ne se joint à la racine que moyennant ce ה démonstratif (wo die Pluralendung nicht unmittelbar an die Wurzel antritt, sondern erst vermittelst dieses demonstrativischen ה), rôle trop important pour une simple *mater lectionis!*

Voilà les quelques remarques que m'arrache le ton âpre et provoquant du docteur berlinois. Comme il a dédaigné de spécialiser ses griefs contre ma traduction des n°s 50 et 257, je n'ai pas à m'occuper de la sienne non plus; toutefois, la pensée que le mot רצפם est le nom propre du temple, et que l'élément חל dans חלכרב est à identifier avec l'arabe خال « oncle maternel, » me paraît fort plausible. *Cuique suum.*

NOTE SUR LES SECTES DANS LE KURDISTAN.

Je demande à la Société la permission de dire quelques mots sur les différentes sectes qui habitent le Kurdistan.

On y trouve des chrétiens, des jacobites, des nestoriens, des arméniens, unis et non unis, mais la religion dominante est l'islamisme, mêlé toutefois à des superstitions païennes et à des rites étranges, qui ont des points de ressemblance assez remarquables avec la religion de Zoroastre, le bouddhisme et d'autres cultes païens. Trois sectes principalement attirent l'attention par leur singularité. Ce sont les Kizil-Bachs, les Yézidis et les Babis.

Les Kizil-Bachs (têtes rouges, — on ignore l'origine de ce nom) comptent plus de quarante-cinq mille sectaires. Ils adorent un grand chien noir, comme l'image de la Divinité. Leurs dogmes et leurs pratiques religieuses sont, au reste, presque inconnus. On sait seulement qu'une fois chaque année ils se réunissent, la nuit, dans une habitation isolée, pour y célébrer une cérémonie qui laisse loin derrière elle

les fêtes de la Bonne-Déesse. Là, après des prières d'un cynisme révoltant, après une invocation au Dieu de la Fécondité, les lumières sont éteintes et les sexes se confondent, sans avoir égard ni à l'âge, ni aux liens de famille. Les Kizil-Bachs n'ont pas d'existence légale. Leurs scandaleux mystères ne subsistent qu'à la faveur d'un secret absolu. Ils n'avouent point leurs croyances, et se donnent ostensiblement, en toute occasion, pour d'orthodoxes musulmans.

La secte des Yézidis croit que Satan, après avoir expié, par un long pèlerinage à travers les mondes, son orgueil et sa révolte contre Dieu, a reçu son pardon et a repris sa place près de l'Être souverain, dont il est le lieutenant et le Verbe. Bien que méprisée également par les musulmans et les chrétiens, cette secte est parvenue, au nombre de trente mille âmes, à se maintenir dans une partie du Kurdistan.

Les Babis habitent certains villages de l'Hakkari entre Back-Kalli' et Catour, près de la frontière turco-persane. Ces sectaires contestent d'abord l'authenticité du Coran et rejettent naturellement tous les commentaires dont ce livre a été l'objet; ils ont écrit un nouveau Coran, qu'ils prétendent seul valable, et ne reconnaissent aucunement le pouvoir ni l'autorité des mollahs en matière religieuse. Ce n'est pas qu'ils contestent la mission de Mahomet, du moins en apparence, mais ils prétendent que la tradition a été altérée et corrompue, et que les mollahs sont, pour ainsi dire, des usurpateurs dans le domaine de la foi. — On les accuse de communisme et même de prêcher la communauté des femmes. Ils croient à la transmigration des âmes : tel Babi meurt aujourd'hui pour la cause de Dieu; au bout de quelques jours, son âme passe dans le corps d'un autre Babi, qui s'identifie de suite avec le défunt. Grâce à ce système, ils sont immortels; aussi la mort n'est-elle pour eux qu'une absence de courte durée, dont ils se jouent. Il en résulte aussi que cette transmigration remontant très-loin, l'âme de chaque chef est l'âme d'un imam ou d'un des héros de la légende chiite. On estime le nombre des Babis réfugiés dans le Kurdistan à

cinq mille environ. Les chefs exigent des affiliés l'obéissance la plus absolue et le secret le plus inviolable : ils sont obéis aussi fidèlement que l'était dans son temps le Vieux de la Montagne.

Il y a enfin, dans les montagnes du Kurdistan, des tribus entières qui adorent les arbres séculaires de leurs forêts et qui ont des autels formés de grands blocs de pierre, semblables aux dolmens ou aux menhirs.

Erzeroum, le 10 novembre 1872.

T. Gilbert.

Catalogue of the syriac manuscripts in the british museum by M. Wright. Part III, 1872, in-4° (xxxvii pages, xx fac-simile, et pages 1037-1353).

C'est la dernière partie du catalogue de la belle collection syriaque du Musée britannique, dont M. Wright, aujourd'hui professeur à Cambridge, a été chargé par les directeurs du Musée. Le volume commence par une préface détaillée, dans laquelle l'auteur raconte l'histoire de la formation de la collection, indique brièvement les manuscrits les plus intéressants qui s'y trouvent, et entre dans des détails curieux sur la manière dont les Syriens se servaient pour copier et collationner les manuscrits, et les précautions qu'ils prenaient pour leur conservation. Ces remarques sont suivies de 20 fac-simile de manuscrits de différents temps et de différentes écoles d'écriture.

Ces préliminaires sont suivis des notices sur les manuscrits qui n'étaient pas décrits dans les deux premiers volumes (du n° 911 au n° 1036), contenant les ouvrages sur l'histoire, les vies des saints et les sciences. Dans un appendice se trouve la description du petit nombre de manuscrits mandéens que possède le Musée. Ces notices contiennent tout ce qu'on peut demander à un catalogue, la description du volume, sa date exacte ou probable, le nom et l'époque de l'auteur, autant que possible, le texte des

premières et des dernières lignes de chaque ouvrage, l'indication du contenu, quelquefois le texte des préfaces ou d'autres parties importantes d'un ouvrage, l'indication des chapitres, enfin tout ce qui peut donner aux savants qui ont des recherches à faire les indications nécessaires pour juger si un manuscrit contient ce qu'ils cherchent. Tous les travaux, éditions, traductions ou extraits, dont un ouvrage faisant partie de la collection du Musée a été l'objet, sont marqués avec le plus grand soin, et toutes les parties du travail portent dans chaque détail la marque de l'attention la plus consciencieuse de l'auteur.

Le volume est terminé par six index (pages 1221-1353). 1° Index des manuscrits avec leurs numéros dans les catalogues généraux du Musée; 2° liste des manuscrits portant une date; 3° index général des noms et matières; 4° index des noms propres, surtout des noms géographiques, en caractères syriaques; 5° liste des évêques, 6° liste des abbés du couvent de Maria Deipara.

Rien ne contribue autant à l'avancement de la science que des catalogues de manuscrits, et quand ils sont faits avec autant de savoir et d'exactitude que celui de M. Wright, ils forment des guides d'une valeur inappréciable pour les savants : on ne saurait trop remercier l'administration du Musée de la libéralité avec laquelle elle a entrepris ce bel ouvrage, et l'auteur des soins et de la méthode parfaite avec lesquels il l'a exécuté et conduit à bonne fin. J. M.

JOURNAL ASIATIQUE.

NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1873.

NOTICES ANECDOTIQUES

SUR

LES PRINCIPAUX MUSICIENS ARABES

DES TROIS PREMIERS SIÈCLES DE L'ISLAMISME,

PAR M. A. CAUSSIN DE PERCEVAL.

NOTE PRÉLIMINAIRE.

Parmi les manuscrits laissés par feu M. Caussin de Perceval et dont l'examen m'a été confié par la famille de ce regrettable savant, mon attention s'est portée tout d'abord sur un travail resté malheureusement inachevé, mais digne néanmoins d'être livré à la publicité. C'est celui que nous offrons aujourd'hui aux lecteurs du *Journal asiatique*. Ils y retrouveront les qualités qui recommandaient à un si haut point tous les écrits publiés par M. Caussin de Perceval : connaissance approfondie de la langue et de l'histoire des Arabes à l'époque antéislamique et aux premiers siècles de l'hégire, clarté d'exposition, style simple et dépourvu de toute prétention, mais toujours approprié au sujet traité. Par ces différents mérites le morceau qui suit n'est nullement indigne du savant et consciencieux auteur de l'*Histoire des Arabes avant Mahomet*.

M. Caussin de Perceval, ainsi que le titre l'indique, s'était

proposé de pousser son travail jusqu'à la fin du IIIe siècle de l'hégire, c'est-à-dire à peu près jusqu'à l'époque où florissait Abou 'l-Faradj Alisfàhâny, dont la vaste compilation (le *Kitâb Alaghâny*), si patiemment dépouillée par lui la plume à la main, lui a fourni la plupart des renseignements consignés dans les notices qui suivent. Mais l'affaiblissement de sa vue le força d'interrompre la rédaction de cet ouvrage après la dix-huitième notice, la seule qui ait pour sujet un musicien appartenant au IIIe siècle de l'hégire; encore la majeure partie de la vie de cet artiste, Ishâk, fils d'Ibrahim al-Maucély, s'était-elle écoulée dans le siècle précédent. On doit d'autant plus regretter cette lacune, que, l'histoire du IIIe siècle de l'hégire nous étant beaucoup moins connue que celle des deux premiers, les notices que M. Caussin de Perceval aurait consacrées aux musiciens de cette époque ne pouvaient manquer de nous révéler quelques particularités intéressantes. On en remarquera plus d'une de ce genre dans les notices suivantes; on y sera surtout frappé du haut degré de faveur qu'obtinrent à la cour des califes ou près des princes de leur famille plusieurs des musiciens dont la vie s'y trouve retracée. Il est toutefois permis de concevoir quelques doutes sur l'exactitude des chiffres indiqués par Abou 'l-Faradj comme l'équivalent des libéralités accordées à certains chanteurs. Ces chiffres sont parfois si élevés, qu'il est difficile de ne pas les croire plus ou moins exagérés. Cette observation de détail n'ôte rien à l'intérêt du fond; elle ne diminue en rien le prix que tout lecteur curieux de connaître la société arabe pendant les premiers siècles du califat ne peut manquer d'attacher aux nombreuses anecdotes si bien racontées par M. Caussin de Perceval.

C. Defrémery.

طويس Touways.

Touways (c'est-à-dire petit paon) est le surnom d'un fameux chanteur de Médine, affranchi de la famille coraychite de Makhzoum, et dont le véritable nom était Iça fils d'Abdallah. Il était né le jour de la mort de Mahomet (8 juin 632 de J. C.); il fut sevré le jour de la mort d'Aboubecr, premier calife, circoncis le jour de l'assassinat d'Omar, second calife. Il se maria le jour du meurtre d'Othmân, successeur d'Omar, et il lui naquit un fils le jour où fut tué Ali, successeur d'Othmân[1].

Cette espèce de fatalité attachée à diverses circonstances de sa vie, fatalité que lui-même, par malice, se plaisait à faire remarquer, fut sans doute ce qui donna lieu à cette locution proverbiale chez les Arabes : *plus malencontreux que Touways*[2].

Des captifs faits sur les Persans, dans les premières guerres des Arabes en Irâk, avaient été amenés à Médine et étaient employés à de pénibles travaux. Chaque mois, deux jours de repos leur étaient accordés. Ils se délassaient alors en chantant. Touways, encore fort jeune, fréquentait ces captifs; il apprit à chanter avec eux; il saisit le genre et les rhythmes de leur chant, et les imita plus tard dans les airs qu'il composa[3].

[1] *Aghâni*, I, 147 v°, 148.

[2] اشأم من طويس, Meydâni. Ibn Badroun, p. 64.

[3] Meydâni, prov. *Akhbath min Touways*.

Il commença à se faire une réputation dans les dernières années du règne d'Othmân[1]. Il ne jouait d'aucun autre instrument que le tambour de basque. Celui dont il se servait était petit, de forme carrée; il le portait habituellement dans son sein[2].

Touways fut, dit-on, le premier parmi les Arabes, depuis l'islamisme, qui donna de la douceur et de la grâce à ses chants[3] et qui fit entendre à Médine des airs soumis à une mesure régulière[4].

Il était borgne de l'œil droit; il avait l'esprit plaisant et même bouffon, mais son caractère était méchant. Toutes les fois qu'il se trouvait dans une société où des individus issus d'Aus se rencontraient avec des descendants de Khazradj, il ne manquait jamais de chanter quelques-uns des vers les plus mordants composés par des poëtes de ces deux tribus durant les guerres qui les avaient divisées. Il réveillait ainsi d'anciens ressentiments et suscitait souvent des querelles[5].

En outre, ses mœurs étaient fort dépravées, et la locution proverbiale : *plus mauvais sujet que Touways*[6], a perpétué chez les Arabes le souvenir de ses

[1] Ibn Badroun, p. 64.

[2] *Aghâni*, I, 149 r° et v°.

[3] اوّل من غنى الغنا الرقيق (Ibn Badroun, p. 64).

[4] اوّل من تغنى بالمدينة غناء يدخل فى الايقاع (*Aghâni*, I, 149.)

[5] *Aghâni*, I, 150. Voyez, sur les guerres des Aus et des Khazradj, l'*Essai sur l'histoire des Arabes*, t. II, p. 657, 674.

[6] اخنث من طويس ou اخبث (Meydâni).

déréglements. Son exemple eut malheureusement des imitateurs parmi la jeunesse de Médine. L'incurie des magistrats laissa la corruption faire des progrès pendant les troubles qui agitèrent la fin du règne d'Othmân et tout le règne d'Ali. Mais lorsque Moâwia Ier, affermi sur le trône, eut confié le gouvernement de Médine à Merwân fils de Hakem, celui-ci, homme ferme et sévère, voulut réprimer le mal. Il commença par faire saisir et mettre à mort un débauché qu'on lui signala. Ensuite, il déclara publiquement qu'il traiterait de même tous les autres qui lui tomberaient entre les mains, et promit dix pièces d'or de récompense à quiconque lui amènerait un individu de cette sorte. Touways effrayé quitta Médine et alla s'établir à deux journées de cette ville, dans un bourg nommé Souwaydâ, sur la route de Syrie. Il passa en ce lieu le reste de ses jours et ne reparut plus que très-rarement à Médine. Il mourut à Souwaydâ dans les commencements du règne de Walid fils d'Abd el-Mélik[1], c'est-à-dire vers l'an 86 ou 87 de l'hégire (705-706 de J. C.).

عزة الميلاء Azzè-t el-Meylâ.

Azzè était une très-jolie femme de Médine, appartenant à la classe des affranchies. On la surnommait *El-Meylâ*, à cause de la flexibilité de sa taille et de la grâce de sa démarche. Habile à jouer de tous les

[1] *Aghâni*, I, 147 v°, 148 v°.

instruments à cordes et à vent, elle possédait une voix superbe et d'une grande étendue. Elle aimait à chanter les airs des anciennes chanteuses, telles que Sîrîn, Zerneb, Khaula, Raïka. Elle était élève de cette dernière; l'élève surpassa de beaucoup sa maîtresse[1].

Vers la fin du califat d'Othmân, il y eut un jour un grand repas dans la famille médinoise de Nabît, à l'occasion d'une circoncision. Un vieillard privé de la vue, le poëte Hassân, fils de Thâbit, ancien compagnon de Mahomet[2], assistait à cette fête. Deux chanteuses, l'une Raïka, l'autre Azzè, alors dans la première fleur de la jeunesse, furent introduites dans la salle du festin. Elles jouèrent de leurs *mizhar* (instruments assez semblables aux luths et dont on faisait résonner les cordes avec un plectre) et chantèrent des vers de Hassân :

Ami, regarde à la porte de Djillik; n'aperçois-tu pas quelque voyageur venant du côté du Balkâ ? etc.[3]

Hassân pleurait d'émotion et de plaisir en les écoutant. De retour chez lui, il s'étendit sur son lit et dit à son fils : « Raïka et Azzè m'ont rappelé des choses que mes oreilles n'avaient point entendues depuis les soirées que j'ai passées, dans le temps du paganisme, avec le prince de Ghassân, Djabala,

[1] *Aghâni*, IV, 1.

[2] On trouve d'amples détails sur ce poëte dans l'*Essai sur l'histoire des Arabes*.

[3] انظر خليلى بباب جلّق هل   تبصر دون البلقاء من احد

fils d'Ayham.» Puis il sourit, se mit sur son séant et reprit : «J'ai vu chez Djabala dix esclaves chanteuses, dont cinq étaient grecques et chantaient des airs de leur pays, en s'accompagnant sur des lyres; cinq autres étaient de Hîra et chantaient des airs de l'Irâk. Des chanteurs arabes venaient aussi de la Mekke et d'autres lieux se présenter à lui et solliciter ses bienfaits. Il les écoutait en buvant avec ses amis, assis sur un lit de myrte, de jasmin et de plantes odoriférantes, entouré de vases d'or et d'argent remplis de musc et d'ambre. Si c'était en hiver, l'aloès de Mandal brûlait autour de lui dans des réchauds; en été, des plateaux chargés de neige rafraîchissaient l'appartement. Le prince et ses convives étaient revêtus, suivant la saison, d'étoffes fines et légères, ou de pelisses de *fanak* et autres fourrures. Chaque fois que je paraissais devant lui, il me donnait les habits qu'il portait ce jour-là, et il faisait de semblables cadeaux à tous ceux qui l'approchaient. Il était doux, affable, généreux. Jamais les fumées du vin, altérant sa raison, ne le portaient à dire une parole inconvenante ou à faire un acte blâmable. Et cependant nous étions plongés alors dans les ténèbres de l'ignorance. Maintenant l'islamisme nous a éclairés, et néanmoins, vous, jeunes musulmans, vous buvez du vin de dattes et vous ne pouvez en prendre trois verres sans devenir querelleurs et vous livrer à de grossières disputes[1].»

[1] *Aghâni*, IV, 2 r° et v°.

Hassân depuis lors entendit souvent Azzè. Il faisait grand cas d'elle et la mettait au-dessus de toutes les chanteuses de son temps.

Azzè fut la première, parmi les femmes de Médine et de tout le Hidjâz, qui composa et chanta des airs bien mesurés[1].

Au talent musical et à la beauté elle joignait une conversation aimable et spirituelle, un cœur généreux, une conduite exemplaire; aussi était-elle fort recherchée de tout le monde. Ce fut elle qui mit la musique en vogue à Médine et qui inspira aux hommes et aux femmes le goût passionné du plaisir que cet art procure[2]. On l'appelait pour chanter dans les meilleures maisons de la ville, et elle donnait encore chez elle des matinées musicales, où les amateurs se pressaient pour l'entendre[3].

Parmi les admirateurs du talent d'Azzè on remarquait Abdallah, l'un des hommes les plus considérables de cette époque par sa naissance et ses richesses. Fils de Djafar cousin germain de Mahomet, neveu du calife Ali, il soutenait ces titres au respect de tous les musulmans par de hautes qualités personnelles. Sa libéralité était proverbiale. Il répandait tant de largesses dans Médine qu'un usage singulier s'était établi entre les habitants : lorsqu'ils se prê-

[1] هى اقدم من غنى الغنا الموقع من النساء بالحجاز (*Aghâni*, IV, 1.)

[2] هى اوّل من فتق اهل المدينة بالغنا وحرّض نساءهم ورجالهم عليه.

[3] *Aghâni*, IV, 1.

taient l'un à l'autre quelque somme d'argent, le débiteur s'engageait à payer sa dette *quand il recevrait un don d'Abdallah, fils de Djafar*[1]. Cette sorte d'hypothèque sur la générosité d'Abdallah était acceptée sans difficulté, et le remboursement de la créance ne se faisait pas attendre longtemps.

La protection de cet illustre personnage fut utile à Azzè dans une circonstance critique.

De rigides musulmans, scandalisés de voir le goût de la musique devenir général, portèrent des plaintes à l'émir (Saïd fils d'Élassy, alors gouverneur de Médine pour le calife Moâwia Ier); ils accusaient Azzè de pervertir les croyants par les séductions d'un art que le Prophète avait réprouvé. Sur cette dénonciation, l'Émir envoya chez Azzè un messager qui lui dit : « On se plaint de toi; l'on affirme que tu as fait tourner la tête aux hommes et aux femmes de la ville. L'Émir te défend de chanter désormais. » Abdallah se trouvait présent. Il dit au messager :

[1] *Aghâni*, III, 112 v°. Abdallah, fils de Djafar, devait être né en l'an 8 de l'hégire, année ou son père Djafar, fils d'Abou Tâlib, périt glorieusement à la bataille de Mouta. Quelques-uns disent qu'Abdallah, fils de Djafar, mourut vers l'an 70 de l'hégire (689 de J. C.), à l'époque où Abdallah, fils de Zobayr, régnait sur tout le Hidjâz; le chagrin qu'il conçut de se voir traité sans égards par le fils de Zobayr aurait abrégé ses jours. Mais la vérité est qu'il mourut âgé de soixante et douze ans, en l'année 80 de l'hégire (699 de J. C.), tandis qu'Ebbân, fils d'Othmân, était gouverneur de Médine pour le calife Abd el-Mélik. Cette année 80 est appelée *Âm el djohâf*, عام الجحاف, « l'année du torrent destructeur, » parce qu'un torrent formé par des pluies diluviennes fit de grands dégâts à la Mekke, pendant les jours du pèlerinage, emporta une partie des pèlerins et entraina les chameaux avec leurs charges. (*Aghâni*, III, 112, 113.)

« Retourne vers ton maître et dis-lui qu'Abdallah, fils de Djafar, le prie de faire proclamer dans Médine un ordre ainsi conçu : *Toute personne, homme ou femme, à qui Azzè a fait tourner la tête, est tenue de venir nous en faire la déclaration.* De cette manière le fait reproché à Azzè sera constaté, et l'Émir pourra, en sûreté de conscience, lui interdire le chant. » L'Émir accéda au désir du fils de Djafar; la proclamation fut publiée; elle n'amena aucune déclaration, et Azzè continua de chanter[1].

Le poëte Omar, fils d'Abou Rabià, d'une famille des plus distinguées de la Mekke, étant venu un jour chez Azzè, accompagné de plusieurs de ses amis, Azzè lui chanta un air qu'elle avait composé sur des vers dont il était l'auteur. Omar fut tellement ravi de plaisir qu'il déchira ses vêtements, poussa un grand cri et se pâma. Lorsqu'il eut repris ses sens, un de ses amis lui dit : « Ce n'est pas à un homme comme toi qu'il convient de s'abandonner à de pareils transports. — J'ai entendu, répondit-il, des accents si délicieux qu'il m'a été impossible de maîtriser mon émotion[2]. »

[1] *Aghâni*, IV, 4 r° et v°.

[2] *Ibid.* IV, 2. Aboul Khattâb Omar (ibn Abdallah) ibn Abi Rabià était né à la Mekke en l'an 23 de l'hégire (644 de J. C.), le jour de l'assassinat du calife Omar. Ce fut un poëte érotique de grand talent. Le jeune prince Souleïman, fils d'Abdelmélik, lui demandant un jour pourquoi il ne composait pas, comme les autres poëtes du temps, des vers à la louange des califes omeyyades, il répondit : « Je ne chante que les femmes. » On raconte de lui beaucoup d'aventures galantes, dont il se vantait lui-même dans ses poésies. Mais, sur la fin de sa vie, s'étant livré à la dévotion, il assurait

Mossàb, fils de Zobayr, frère de cet Abdallah fils de Zobayr qui, pendant plusieurs années, disputa avec succès le califat aux Omeyyades, passait pour le plus beau et le plus brave des Arabes. Il avait épousé la plus belle femme de cette époque, Aïcha, fille de Talha, et lui avait donné pour cadeau nuptial 100,000 dinars[1] (1,400,000 francs). Contrairement à l'usage des musulmanes, Aïcha ne se voilait jamais le visage. « Dieu, disait-elle, m'ayant douée d'une beauté extraordinaire, je veux que tous les hommes la voient et admirent l'ouvrage du créateur[2]. »

Un jour Aïcha engagea à une réunion chez elle toutes les dames coraychites qui se trouvaient à Médine. Elle les reçut dans une salle où l'on avait disposé avec symétrie une quantité considérable de plantes odoriférantes, de fleurs, de fruits, de cassolettes de parfums de toute espèce. Elle offrit en

que toutes ses aventures étaient imaginaires. En l'an 93 de l'hégire (711 de J. C.), il s'était embarqué avec des troupes musulmanes qui allaient faire une expédition. Le navire sur lequel il se trouvait fut incendié, et il périt dans ce désastre, à l'âge de soixante et dix ans. (*Aghâni*, I, 12 v°-15 v°. Ibn Khallicân, éd. de Slane, p. 527.)

[1] Il sera souvent question, dans ces notices, du *dinar* ou pièce d'or et du *dirham* ou pièce d'argent. D'après des renseignements que je dois à l'obligeance de M. Lavoix, conservateur-adjoint du cabinet des médailles de la Bibliothèque nationale, je me crois suffisamment autorisé à estimer, en chiffres ronds, le *dinar* à 14 francs de notre monnaie actuelle, et le *dirham* (vingtième partie du dinar) à 70 centimes. Ces valeurs, relative et intrinsèque, du dinar et du dirham, ne paraissent avoir varié ni sous les Omeyyades, ni sous les Abbacides, jusqu'à la moitié du IIIe siècle de l'hégire.

[2] *Aghâni*, III, 17 v°. *Nouv. Journ. as.* t. X, p. 47.

présent à chacune des invitées un habillement complet d'étoffe de soie. Puis ayant envoyé chercher Azzè-t el-Meylâ, elle lui fit un cadeau semblable, y joignit encore d'autres dons et lui dit de chanter.

Azzè chanta aussitôt des vers d'Imroulcays[1] qu'elle choisit pour faire allusion à la beauté d'Aïcha. En voici le sens :

« Sa bouche est ornée de dents brillantes, admirablement rangées. Que son sourire est doux! qu'un baiser imprimé sur ses lèvres est délicieux!

Je n'en ai point fait l'épreuve; je parle par conjecture, c'est par conjecture seulement qu'il est permis d'en juger[2].

Mossàb était avec ses amis dans un salon voisin, séparé par un rideau de celui où se tenaient les dames. Il s'approcha du rideau et cria : « Bravo! Azzè! moi j'en ai fait l'épreuve et je déclare que le jugement est parfait[3]. »

Plus jeune que Touways, Azzè termina cependant avant lui sa carrière. Touways avait été son voisin à Médine et l'un des habitués de ses matinées de musique. Dans sa retraite de Souwaydâ, il disait, après la mort d'Azzè : « C'était la reine des chanteuses. Son âme était aussi belle que sa figure; sa vertu était au-dessus du soupçon. La plus parfaite

[1] La vie d'Imroulcays a été donnée dans le *Diwan* de ce poëte, publié par M. de Slane, et dans l'*Essai sur l'Histoire des Arabes*, II, 302-332.

[2] وثغر اغرّ شتيت النبات   لذيذ المقبّل والمبتسم
وما ذقته غير ظنّا به   وبالظن يقضى عليه الحكم

[3] *Aghâni*, III, 19.

décence régnait dans les séances musicales qui avaient lieu chez elle. Le silence était strictement exigé de l'auditoire; si quelqu'un parlait ou remuait, il était puni à l'instant par un coup de baguette sur la tête. » Ce témoignage rendu au talent et à la vertu d'Azzé paraît avoir d'autant plus de poids, qu'il a été recueilli de la bouche d'un homme connu pour une méchante langue, qui ordinairement n'épargnait personne[1].

سايب خاثر Saïb Khâthir.

Saïb Khâthir habitait Médine. Son père était un captif persan que la famille de Layth avait acheté. Saïb naquit esclave de cette famille. Ses maîtres lui ayant ensuite donné la liberté, il se livra au commerce des comestibles, et, comme il était actif et intelligent, il obtint de grands bénéfices dans ce négoce. En même temps, il suivait assidûment les concerts que donnaient, un jour par semaine, de jeunes femmes esclaves, dont la profession était de chanter les louanges des morts dans les cérémonies funèbres. Il apprit ainsi à chanter.

Abdallah, fils de Djafar, l'ayant entendu, fut charmé de sa voix et acheta de la famille de Layth le droit de patronage sur ce jeune homme, dont il avait reconnu les heureuses dispositions pour la musique.

[1] *Aghâni*, IV, 1.

Pendant quelque temps Saïb chanta sans accompagnement; il marquait seulement le rhythme en frappant le sol avec une baguette qu'il tenait à la main[1]. Plus tard il s'exerça à jouer du luth, dont l'usage, à ce qu'il semble, était encore peu connu des Arabes à cette époque. On prétend même qu'il fut le premier à Médine qui joua du luth avec art et qui accompagna sa voix avec cet instrument[2].

Cependant un esclave persan, nommé Nachît, amené récemment à Médine, fut produit par son maître dans plusieurs maisons où il chanta des airs de son pays avec un grand succès. Il plut surtout à Abdallah fils de Djafar. Saïb, qui était particulièrement attaché à ce seigneur, lui dit : « Je vous composerai sur des vers arabes des airs semblables à ceux que chante ce Persan. » En effet, le lendemain, il lui fit entendre un air qu'il venait de faire sur ces paroles :

Quels étaient les habitants de ces demeures, aujourd'hui ruinées et désertes, dont les vestiges, battus par les vents et la pluie, sont à peine reconnaissables[3]?

[1] انما كان يقرع بقضيب ويغنّى مرتجلا. On pourrait être tenté de croire que l'expression غنّى مرتجلا signifie *chanter en improvisant*. Il paraît néanmoins, d'après de nombreux passages de l'*Aghâni*, qu'elle veut dire : *chanter sans s'accompagner soi-même avec le luth*. Voyez, entre autres, l'article d'Ibn Souraydj, et surtout l'article d'Amr ibn Bâna. Cette remarque a déjà été faite par M. Kosegarten, *Proœmium*, p. 15.

[2] *Aghâni*, II, 184 v°.

[3] لمن الديار رسومها قفر لعبت بها الارواح والقطر

Cet air est, dit-on, le premier air arabe d'une facture savante et du rhythme lent nommé *thakîl*, qui ait été chanté dans l'islamisme [1]. Il fit grand honneur à Saïb.

Abdallah fils de Djafar acheta ensuite et affranchit le persan Nachît, à qui Saïb enseigna le chant arabe.

Des affaires ayant appelé Abdallah en Syrie, il emmena avec lui Saïb Khâthir, pour lequel il désirait obtenir une faveur du calife Moâwia Ier. Ce prince n'avait jamais admis de musicien en sa présence. Toujours absorbé par les soins de la politique ou de la guerre, il dédaignait les délassements frivoles et n'avait aucune idée de la musique. Mais il aimait la poésie; Abdallah le savait, et ce fut ce qui lui suggéra le biais qu'il devait prendre pour parvenir à son but.

Arrivé à Damas, il se présenta chez le calife et lui exposa d'abord diverses demandes relatives à ses propres intérêts. Moâwia les lui accorda toutes avec empressement. Abdallah expliqua alors ce qu'il désirait pour Saïb Khâthir. « Qu'est-ce que Saïb Khâthir? dit le calife. — C'est un homme de Médine, répondit Abdallah, qui tient à la famille de Layth, et qui possède un talent particulier pour réciter les vers. — Suffit-il donc, reprit Moâwia, de bien réciter les vers pour avoir droit à nos grâces? — Mais, ajouta Abdallah, il fait plus que de les bien réciter, il les

[1] *Aghâni*, II, 184 v°, 185.

embellit. Permettez-moi de vous en faire juger et de l'introduire devant vous. » Moâwia y consentit. Saïb entra, et, se tenant modestement près de la porte du salon d'audience, il chanta son air : « Quels étaient les habitants de ces demeures aujourd'hui ruinées et désertes, etc. » Le calife, après l'avoir entendu, dit à Abdallah : « C'est vrai, il embellit la poésie. » La faveur sollicitée pour Saïb fut aussitôt accordée, et Moâwia lui fit en outre un cadeau[1].

Dans ce voyage à Damas, Saïb fut aussi présenté à Yézîd, fils du calife Moâwia. Bien différent de son père, Yézîd n'était occupé que de plaisirs. Il goûta beaucoup l'habile chanteur et l'admit dans sa société intime. Il passait souvent une partie de la nuit à l'écouter[2]. Il le retint à Damas aussi longtemps qu'il le put, et ne se résigna qu'avec peine à le laisser retourner à Médine.

Vers l'an 56 de l'hégire (675-676 de J. C.), Moâwia ayant résolu de rendre héréditaire dans sa famille la dignité de calife, qui avait été jusqu'alors élective, ordonna à tous les musulmans de reconnaître pour son successeur à l'empire son fils Yézîd et de lui prêter serment de fidélité. On obéit, mais à regret. Les habitants de Médine surtout n'étaient point favorables à Yézîd; il y eut même parmi eux plusieurs personnages éminents qui répondirent à l'ordre du calife par un refus formel. Pour essayer de vaincre ces résistances, Moâwia partit de Damas, sous pré-

[1] *Aghâni*, II, 185.
[2] *Ibid.* 185 v°.

texte d'un pèlerinage à la Mekke, et passa par Médine[1]. N'ayant pu ramener à ses vues les opposants, il continua sa route vers la Mekke, et, à son retour, il s'arrêta encore à Médine pendant quelques jours; il voulait au moins gagner les cœurs de la population par sa douceur, son affabilité et ses largesses.

Un matin il dit à son chambellan d'introduire près de lui tous ceux qui attendaient l'heure de son audience. Le chambellan sortit, et revint bientôt en disant : « Il n'y a personne dans l'antichambre. — Où donc est-on? demanda Moâwia. — Tout le monde, répondit le chambellan, est en ce moment chez Abdallah fils de Djafar. — Eh bien! dit le calife, allons-y aussi. » Il monta sur sa mule et se rendit à la maison d'Abdallah. Lorsqu'il eut pris place et que les assistants se furent rangés à droite et à gauche, un noble coraychite dit à Saïb Khâthir : « Ce riche manteau que je porte est à toi, si tu oses t'avancer au milieu de la salle et chanter. » Saïb s'avança aussitôt entre les deux rangs et chanta ces vers de Hassân fils de Thâbit :

Nos écuelles d'argent brillent dès le matin sur nos tables hospitalières; au retour du combat, nos sabres dégouttent du sang des ennemis, etc.[2]

C'était une hardiesse peu respectueuse pour le calife que de chanter devant lui sans son ordre.

[1] Voy. Mémoire sur Abdallah fils de Zobayr, par Quatremère, *Nouv. Journ. asiat.* t. IX, p. 309.

[2] لنا الجفنات الغرّ يلمعن بالضحى   واسيافنا يقطرن من نجدة دما

Moâwia, loin de s'en montrer offensé, écouta avec une attention bienveillante et témoigna qu'il avait éprouvé beaucoup de plaisir[1].

Peu d'années après (en 60 de l'hégire, 679 de J. C.), Moâwia mourut à Damas, et son fils Yézîd prit possession du trône. Les habitants de Médine ne tardèrent pas à se révolter contre le nouveau calife. Pour les soumettre, Yézîd envoya contre eux une armée d'Arabes de Syrie, commandée par le farouche Moslem[2]. Ce général, après avoir taillé en pièces les Médinois au combat de Harra (28 dhoul-hidja, an 63 hégire, 28 août 683 de J. C.), entra dans la ville, qu'il remplit de carnage. Sâïb Khâthir fut une des victimes de cette funeste journée. A l'approche des soldats syriens, il était sorti sans armes à leur rencontre, espérant obtenir la vie sauve. « Je suis un chanteur, leur dit-il. J'honore notre calife Yézîd, comme j'ai honoré son père. L'un et l'autre ont eu des bontés pour moi. — Eh bien ! chante, » lui dit-on. Il obéit et chanta. Un soldat cria : « Bravo ! tiens, voici ta récompense, » et il lui plongea son sabre dans la gorge[3].

سعيد ابن مسجح SAÏD IBN MOUÇADDJIH.

Abou Othmân Saïd, communément appelé Ibn Mouçaddjih, était un nègre natif de la Mekke. Dans sa jeunesse, il était esclave d'un vieillard qui l'ai-

[1] *Aghâni*, II, 185 v°.
[2] Voy. Quatremère, *Nouv. Journ. asiat.* t. IX, p. 395 et suiv.
[3] *Aghâni*, II, 185 v°.

mait beaucoup à cause de son intelligence, et qui disait souvent : « Ce garçon ira loin. La bonne opinion que j'ai de lui m'empêche seule de lui accorder la liberté dès à présent. Je le retiens à mon service pour voir ce qu'il deviendra. Mais en tout cas, je déclare qu'à ma mort il sera affranchi. »

A cette époque, des ouvriers persans que le calife Moâwia Ier avait fait venir de l'Irâk à la Mekke construisaient en briques et plâtre, sur un terrain appartenant à ce prince, des maisons qui furent nommées *Erroukt* (les bariolées). Ces ouvriers chantaient en leur langue, pendant leur travail ou dans leurs moments de repos. Le jeune Saïd allait souvent les écouter. Bientôt il s'essaya à les imiter et ses dispositions naturelles se développèrent.

Un jour son maître, l'ayant entendu chanter d'une manière remarquable des vers du poëte arabe El-Rakkâ el-Ameli[1], l'appela et lui dit de recommencer. Saïd répéta son chant en mettant tous ses soins à bien faire.

« Voilà mes prévisions réalisées! s'écria le vieillard. Mais d'où te vient donc ce talent? — J'ai entendu, répondit Saïd, ces Persans chanter en leur langue; j'ai saisi leurs mélodies et les ai adaptées à des vers arabes. — Va, lui dit son maître, dès aujourd'hui tu es libre[2]. »

[1] El-Rakkâ الرقاع, poëte antéislamique, trisaïeul du poëte Adi... ibn El-Rakkâ qui florissait sous les califes omeyyades Abd el-Mélik et ses fils. (*Aghâni*, II, 272 v°.)

[2] *Aghâni*, I, 194 v°, 195.

Saïd, voulant se perfectionner, alla voyager en Syrie et en Perse. Il apprit à jouer de divers instruments et s'instruisit dans la musique des Persans et des Grecs-Syriens. « Puis il revint dans le Hidjâz, (dit Aboulfaradj Isfahâni, dont je traduis ici les expressions). Il avait choisi, dans l'échelle musicale des Grecs et des Persans, les sons les plus agréables et rejeté ce qui lui déplaisait dans la musique de ces deux peuples, notamment l'exagération des *nabarât* ou sauts du grave à l'aigu, ainsi que certains sons qu'offrent les échelles grecque ou persane, et qui sont restés étrangers à l'échelle arabe. De ce choix et de cette élimination il forma son système de chant, que tous les artistes s'empressèrent d'adopter. C'est lui qui a fixé l'échelle des sons du chant arabe et qui le premier en a tiré des mélodies[1]. »

On rapporte qu'un musicien célèbre de la cour des califes abbacides, Ishâk fils d'Ibrahîm el-Mauceli, disait vers le commencement du IIIe siècle de l'islamisme : « L'artiste qui, le premier, a fait entendre à la Mekke le chant arabe, tel qu'il existe encore de nos jours, est Saïd, fils de Mouçaddjih[2]. »

[1] ثم قدم الى الحجاز وقد اخذ محاسن تلك النغم والقى منها ما استقبحه من النبرات والنغم التى هى موجودة فى نغم غنا الفرس والروم خارجة عن غنا العرب وغنى على هذا المذهب وكان اول من اثبت ذلك ولحنه وتبعه الناس بعد (*Aghâni*, I, 194.)

[2] اول من غنى هذا الغنا العربى بمكة ابن مسجح (*Aghâni*, I, 193.)

El-Hichâmi, c'est-à-dire Ali, fils de Hichâm, autre musicien contemporain d'Ishâk, déclarait qu'Ibn Mouçaddjih était le premier qui eût chanté le chant arabe emprunté aux Persans[1]. Enfin l'auteur de l'*Aghâni* dit encore : « Ibn Mouçaddjih a été le créateur du chant (dans l'Arabie musulmane) ; c'est lui qui le premier a transporté le chant persan dans le chant arabe[2]. »

Au retour de ses voyages, Ibn Mouçaddjih s'établit à la Mekke, auprès de son ancien maître. Le bon vieillard, avant de mourir, eut la satisfaction de voir son affranchi acquérir par son talent de la réputation et de la fortune,

Sous le règne du calife Abd el-Mélik, le gouverneur de la Mekke, Douhmân el-Achkar, reçut une dénonciation contre Saïd. Des jeunes gens de noble famille, séduits par son chant, avaient, dit-on, ruiné leur patrimoine en dons prodigués à l'artiste. Le gouverneur transmit ce rapport au calife. Abd el-Mélik répondit : « Saisis les biens de cet homme et envoie-le-moi. » Le gouverneur obéit et ordonna à Saïd de quitter la Mekke à l'instant, pour aller se mettre à la disposition du calife.

Saïd partit. Arrivé à Damas, il entra dans la mosquée et demanda quels étaient, parmi les assistants, les personnages qui avaient le plus de crédit

[1] هو اول من غنى الغنا العربى المنقول من الفارسى (*Aghâni*, I, 195.)

[2] ابن مسجح ... اول من صنع الغنا ونقل غنا الفرس الى غنا العرب (*Aghâni*, I, 194.)

auprès du calife. On lui désigna un groupe de jeunes gens richement vêtus. « Voici, lui dit-on, des Coraychites cousins et amis d'Abd el-Mélik. » Saïd s'approcha d'eux, les salua et dit : « Y a-t-il quelqu'un parmi vous qui veuille donner l'hospitalité à un voyageur venant du Hidjâz? » Ils se regardèrent entre eux avec embarras. Ils avaient rendez-vous dans une maison de la ville, pour entendre une cantatrice en renom ; la demande d'hospitalité qui leur était adressée en ce moment les contrariait. L'un d'eux cependant prit son parti et dit à Saïd : « Sois le bienvenu ! Dès cet instant tu es mon hôte. » Puis, se tournant vers ses amis : « Allez sans moi, dit-il. J'emmène cet étranger à ma demeure et lui tiendrai compagnie. — Fais mieux, répondirent-ils, viens avec nous et emmenons ton hôte. »

En effet, ils se rendirent tous ensemble à la maison qu'habitait la cantatrice avec le maître à qui elle appartenait. On leur offrit d'abord une collation. « Peut-être, leur dit Saïd, quelqu'un de vous a-t-il de la répugnance à manger avec un nègre. Je vais m'asseoir et manger dans un coin de l'appartement. » On le laissa faire. Après la collation, l'on servit le vin, et la cantatrice parut, escortée de deux autres filles esclaves qui s'assirent sur des siéges bas, tandis qu'elle-même prenait place entre elles sur une espèce de trône élevé. C'était une jeune femme magnifiquement parée et dont les traits étaient charmants. A sa vue, Saïd témoigna son admiration en citant un vers à la louange de la beauté. La jeune

femme s'en offensa. « Eh quoi! dit-elle, ce nègre se permet de faire des allusions à ma personne ! » Les assistants jetèrent sur Saïd des regards de mécontentement, et apaisèrent la belle esclave. Alors elle chanta un premier morceau. Elle finissait à peine que Saïd cria : « Bravo ! » Cette fois, ce fut le maître qui se fâcha. « Vraiment, dit-il, ce nègre se donne d'étranges licences. » Le Coraychite qui avait agréé la demande d'hospitalité de Saïd lui dit alors : « Lève-toi et allons-nous-en. Je m'aperçois qu'on est importuné de ta présence. » Saïd allait sortir, lorsqu'on le rappela. « Reste, lui dit-on, mais observe mieux les convenances. » Il reprit sa place, et la belle esclave chanta un second air. Saïd lui-même en était l'auteur. Il écoute d'abord avec une grande attention; mais à certain passage qu'il ne trouve pas bien rendu, il ne peut se contenir et s'écrie : « Ce n'est pas cela, tu te trompes, » et à l'instant il se met à chanter cet air avec une telle supériorité que la cantatrice étonnée se lève vivement de son siége en disant : « Cet homme ne peut être que Saïd, fils de Mouçaddjih. — C'est moi-même, dit Saïd, et maintenant je me retire. »

On le retient, on le comble d'égards et de caresses; chacun veut l'avoir pour hôte et le réclame avec instance. « Non, non, dit-il, je n'accepte l'hospitalité que du noble jeune homme qui, le premier, me l'a accordée sans me connaître. »

Le Coraychite conduisit donc Saïd à sa maison, qui était située justement vis-à-vis le palais du calife.

Saïd l'ayant instruit du motif qui l'avait obligé de venir à Damas, le jeune homme lui promit de le servir. « Je vais passer la soirée chez le calife, lui dit-il; si je le trouve de bonne humeur, je te ferai avertir. » Il se rendit ensuite auprès d'Abd el-Mélik. Après quelques moments d'entretien, il jugea que ce prince était dans une disposition d'esprit favorable, et envoya secrètement prévenir son hôte. Saïd, suivant des instructions qu'il avait reçues de son protecteur, monta aussitôt sur la terrasse de la maison, et, se penchant du côté du palais, il chanta un *houda*[1] (sorte de chant simple et monotone dont les chameliers arabes font usage pour exciter leurs chameaux à la marche). Sa voix, au milieu du silence de la nuit, parvint aux oreilles du calife. « Qui est-ce qui chante? » demanda-t-il. Le jeune Coraychite répondit : « C'est un homme arrivé ce matin du Hidjâz et que j'ai logé chez moi. — Qu'on aille le chercher, » reprit Abd el-Mélik.

Lorsque Saïd parut, le calife lui dit : « Chante-moi un *houda* de vive allure. » Saïd le satisfit. « Chantes-tu aussi, demanda le calife, les chants de voyageurs? (*ghina erroukbân*[2], sorte de chant, autrement appelée *nasb*[3], un peu plus variée que le *houda*). — Oui, » dit Saïd; et il chanta un chant de voyageur. « A merveille! dit Abd el-Mélik. Tu connais peut-être aussi le chant savant et artistique (*el-ghina el-mout-*

[1] حداء.
[2] غناء الركبان.
[3] نصب.

kan[1]).» Saïd répondit affirmativement. «Eh bien! voyons!» reprit le calife. Saïd alors chanta une de ses meilleures compositions, en déployant tous ses moyens. Abd el-Mélik, surpris et charmé, lui dit : «Tu dois avoir un nom célèbre parmi les artistes. Qui es-tu? — Je suis, répliqua le chanteur, un pauvre exilé, dont les biens ont été saisis par vos ordres. Je suis Saïd, fils de Mouçaddjih. — Ah! c'est toi! dit Abd el-Mélik en souriant; je ne m'étonne plus que les jeunes gens se ruinent pour t'entendre. Va, je te pardonne; retourne dans ta patrie, tes biens te seront rendus.» A ces paroles gracieuses Abd el-Mélik ajouta un riche présent.

Saïd retourna à la Mekke et fut remis en possession de ses biens[2].

Il paraît qu'il mourut dans le cours du règne de Walid Ier, fils et successeur d'Abd el-Mélik, c'est-à-dire entre les années 86 et 96 de l'hégire[3] (705-714 de J. C.).

مسلم بن محرز Moslem ibn Mouhriz.

Ibn Mouhriz, chanteur et compositeur d'un grand mérite, était né à la Mekke. Son père, affranchi de la famille d'Abou 'l-Khattâb, fils de Cossay, était d'origine persane et fut au nombre des gardiens[4] de la Càba. Ibn Mouhriz reçut d'Ibn Mouçaddjih les

[1] الغنا المتقن.
[2] *Aghâni*, I, 195 r° et v°.
[3] *Ibid.* I, 195.
[4] سدنة.

premières leçons de chant; il quitta ensuite la Mekke pour aller voyager en Perse et en Syrie.

L'auteur de l'*Aghâni* rapporte ici, au sujet d'Ibn Mouhriz, presque identiquement la même chose qu'il a rapportée ailleurs d'Ibn Mouçaddjih. « Ibn Mouhriz, dit-il, s'initia à la connaissance des mélodies et du chant des Persans et des Syriens. Il fit un choix dans ces deux genres de musique : il exclut les sons qui ne pouvaient plaire à l'oreille de ses compatriotes et adopta ceux qui étaient les plus agréables et les meilleurs; il les combina ensemble, et de leur mélange il tira les airs qu'il composa pour des vers arabes. Ces airs étaient délicieux; on n'avait encore rien entendu de semblable[1].

Il semble résulter de là qu'Ibn Mouçaddjih n'a pas constitué seul le système musical arabe des premiers siècles de l'hégire, mais qu'Ibn Mouhriz, son contemporain, a contribué à cette œuvre, ou du moins l'a consolidée et affermie.

Ibn Mouhriz eut une existence presque nomade. Il ne séjournait guère que trois mois chaque année à la Mekke, sa patrie. Il passait de même trois mois à Médine, où son occupation favorite était d'entendre la voix et d'apprendre les airs d'Azzè-t el-Meylâ[2]. Il employait les six autres mois à faire des

[1] فاسقط من ذلك ما لا يُستحسَن من نغم الفريقين واخذ محاسنها فمزج بعضها ببعض والّف منها الاغانى التى صنعها فى اشعار العرب فاتى بها لم يُسمع مثله (*Aghâni*, I, 62.)

[2] *Aghâni*, I, 62; IV, 1.

tournées dans les diverses contrées arabes, pour recueillir les dons des amateurs de chant. Il avait cependant de la répugnance à se produire dans la société, parce qu'il était affligé d'éléphantiasis. La nécessité le forçait à surmonter la timidité que lui inspirait sa maladie, mais il osait rarement se présenter chez les grands. C'est sans doute pour ce motif qu'on connaît peu de particularités sur sa vie.

Il avait à la Mekke un ami chez lequel il logeait, quand il revenait de voyage, et à qui il remettait tout l'argent qu'il gagnait, sans jamais lui en demander compte. Tous deux vivaient en commun sur la somme apportée, tant qu'elle durait. Lorsqu'elle commençait à s'épuiser, l'ami donnait à Ibn Mouhriz des provisions et un habillement neuf, et lui disait : « Il est temps de faire une tournée. » Ibn Mouhriz partait, puis reparaissait vers la fin de l'année, rapportant le produit d'une nouvelle collecte, qu'il consommait avec son hôte jusqu'à ce que celui-ci lui répétât la formule ordinaire de congé.

Cet ami avait une esclave chanteuse qui apprit la plupart des airs d'Ibn Mouhriz et les enseigna à d'autres. C'est par elle surtout que les airs de cet artiste se répandirent dans le public.

Ibn Mouhriz fut l'inventeur du *ramal*[1], espèce

[1] Le mot *ramal*, ainsi que les mots *hazadj* et *khafif*, lorsqu'il s'agit de chant, désignent certains rhythmes musicaux et non les mètres prosodiques qui portent les mêmes noms. Des vers du mètre *tawil*, par exemple, peuvent être chantés sur un air du rhythme *ramal*. (Voy. *Aghâni*, II, 212-214.)

de chant d'un rhythme vif, qui resta propre aux Arabes pendant près d'un siècle. Le *ramal* fut ensuite importé en Perse et appliqué à des vers persans par un certain Selmek, sous le califat de Haroun er-Rachid.

Avant Ibn Mouhriz, les vers arabes étaient chantés isolément, c'est-à-dire qu'un air ne comprenait qu'un seul vers, et se répétait autant de fois qu'il y avait de vers à chanter. Cet usage tout à fait primitif, et qui montre dans quelles étroites limites était restreint l'art musical à cette époque, semble avoir été fondé sur ce que, dans la poésie arabe, chaque vers contient ordinairement une pensée complète ; on ne voit point un mot, nécessaire au sens, rejeté au vers suivant, comme dans la poésie latine et même dans la nôtre.

Ibn Mouhriz fut le premier qui chanta les vers arabes par couples, exemple qui fut bientôt suivi par tous ses confrères. Il avait coutume de dire : « On ne peut faire sur un vers seul qu'une mélodie tronquée[1]. »

Il termina sa carrière vers la même époque qu'Ibn Mouçaddjih. Il succomba au mal dont il avait souffert toute sa vie[2].

[1] هو اوّل من غنّى بزوج من الشعر وعمل بعد ذلك المغنّون اقتداءً به وكان يقول الافراد لا تتمّ بها الالحان (*Aghâni*, I, 62.)

[2] *Aghâni*, I, 62.

حنين بن بلّوع الحيرى HONAYN EL-HIRY.

Abou Càb Honayn fils de Ballou' est qualifié d'El-Hiry, parce qu'il était de la ville de Hira, autrefois capitale de l'Irâk arabe, déchue de ce rang depuis la fondation de Coufa, mais renfermant encore, sous les califes omeyyades, une population assez nombreuse, attachée à cette antique cité à cause de la pureté de l'air, de l'abondance et de la salubrité des eaux.

Honayn était chrétien. Il commença par vendre des fleurs et des fruits dans les rues de Hira. Il était jeune alors, sa jolie figure et son langage poli inspiraient de l'intérêt. Lorsqu'il portait des fleurs et des plantes odoriférantes dans les maisons des chanteuses ou des riches seigneurs qui faisaient venir chez eux des musiciens, il savait si bien plaire par sa grâce, sa vivacité d'esprit, son enjouement, qu'on lui permettait de rester et d'entendre la musique; il écoutait les chants avec une attention extrême que rien ne pouvait distraire. Il se livra pendant quelque temps à cette étude, et bientôt il se trouva en état de chanter. Sa voix était charmante ; il fut recherché dans les sociétés. Alors il abandonna son métier de fruitier-fleuriste ambulant et devint chanteur.

Toutefois, sentant qu'il avait besoin de se perfectionner, il alla demander des leçons à deux habiles musiciens de Wâdi 'l-Cora[1]. Il fit avec eux de

[1] Ces deux musiciens sont nommés, dans le texte, Òmar el-Wâdi

rapides progrès et apprit à jouer du luth. Son talent se développa et se mûrit. Quand il retourna dans l'Irâk, c'était un artiste distingué, qui composait des airs d'une excellente facture[1].

Il eut beaucoup de succès à Hira, à Coufa et dans les autres villes de la contrée. Les libéralités dont il fut l'objet lui procurèrent une honnête aisance. Il joignit d'ailleurs une industrie à la pratique de l'art musical. Il avait acheté des chameaux, et il les louait aux voyageurs qui se rendaient de l'Irâk en Syrie ou dans le Hidjâz[2].

Il cultivait aussi la poésie légère; on remarquait dans ses vers un tour facile et un joyeux entrain. La chanson suivante, dans laquelle il s'est peint lui-même, peut donner une idée de sa manière :

Je suis Honayn, bourgeois de Nadjaf[3]; je ne bois qu'avec de gais compagnons.

et Hakem el-Wâdi. Je crois que cette désignation est erronée, au moins à l'égard du second. L'auteur de l'*Aghâni* fixe la date de la mort de Hakem el-Wâdi au milieu du règne de Haroun er-Rachid, c'est-à-dire vers l'an 180 de l'hégire. On ne peut concevoir, d'après cela, comment cet artiste aurait donné des leçons à Honayn, lequel mourut vers l'an 100, dans un âge très-avancé. Quant à Omar el-Wâdi, il vivait sous les Omeyyades Abd el-Mélik et ses successeurs. Il devint le favori de Walid II, fils de Yézîd, qui l'appelait جامع لذّتى, *plaisir de ma vie.* Il fut témoin du meurtre de Walid II, devant lequel il chantait au moment où entrèrent les soldats qui massacrèrent ce prince. (*Aghâni,* II, 68.)

[1] *Aghâni,* I, 126 v°.

[2] *Ibid.* I, 126 r°.

[3] C'était le nom d'un plateau médiocrement élevé, et plus long que large, sur lequel était bâtie la ville de Hira.

De temps en temps je plonge ma coupe au fond d'un vaste bol et j'y puise une rasade

D'un vin généreux que des marchands étrangers ont apporté à une maison juive, et qui a fait un long séjour dans la jarre.

Ma vie est douce et agréable; l'abondance règne chez moi, jamais les soucis et le chagrin n'envahissent ma demeure [1].

Honayn vivait ainsi heureux et tranquille, lorsque Khâlid, fils d'Abdallah el-Kasri, gouverneur de l'Irâk pour le calife Abd el-Mélik [2], trouvant que la musique tendait à corrompre les mœurs et qu'elle était trop souvent la compagne de l'orgie, l'interdit formellement dans toute l'étendue de la province placée sous son autorité. Un jour que cet émir donnait une audience publique et écoutait tous ceux qui pouvaient avoir des plaintes à lui faire, Honayn se présenta à lui et lui dit : « J'avais une profession qui faisait subsister ma famille et moi; vous en avez prohibé l'exercice et vous nous réduisez ainsi à la misère. — Quelle était ta profession ? » demanda Khâlid. Honayn, tirant un luth de dessous son manteau, répondit : « En voici l'instrument. — Ah ! tu

[1] انا حنينٌ ومنزلى النجفُ   وما نديمى الا الفتى القَصِفُ
اقرعُ بالكاس فعرَ باطيةٍ   مترعة تارةً واغترفُ
من قهوة باكر التجارُ بها   بيت يهودٍ قرارها الخزفُ
فالعيشُ غضّ ومنزلى خصبٌ   لم يغزُنى شقوة ولا عنفُ

Le mètre de ces versets est *mounsareh*, l'air sur lequel les chantait Honayn était du rhythme *ramal*. (*Aghânî*, I, 126.)

[2] *Elmacini historia saracenica*, p. 62.

étais musicien, reprit l'émir; eh bien! voyons, je veux te juger. Chante.» Honayn chanta aussitôt, en s'accompagnant de son luth, des vers qui contenaient des maximes de morale. «A la bonne heure! dit Khâlid, je te permets, à toi seul, de chanter, mais à condition que tu ne fréquenteras aucun mauvais sujet, aucun ivrogne.» Honayn promit d'obéir. Depuis lors, toutes les fois qu'on l'invitait à venir chanter dans quelque réunion, il avait soin de demander: «Y a-t-il parmi vous quelque mauvais sujet, quelque ivrogne?» On lui répondait: «Non,» et il se rendait à l'invitation[1].

Quelques années plus tard, le gouvernement de l'Irak fut confié à Bichr fils de Merwan, frère cadet du calife Abd el-Mélik. Bichr aimait les plaisirs, le vin et la musique; Honayn fut en grande faveur auprès de lui. La ville de Coufa, résidence du gouverneur, n'étant éloignée de Hira que de trois milles, Honayn était appelé presque tous les soirs auprès de Bichr, qui, renfermé avec quelques-uns de ses familiers au fond de ses appartements, vêtu d'un élégant négligé, la tête ceinte d'une couronne de fleurs[2], buvait en écoutant les chants. Honayn, dans ces occasions, recevait toujours de riches cadeaux[3].

Il y avait à cette époque dans l'Irâk un grand nombre de musiciens, mais tous, à l'exception de Honayn, étaient médiocres. Ils ne composaient et

[1] *Aghâni*, I, 127 r° et v°.
[2] على راسه اكليل من ريحان.
[3] *Aghâni*, I, 127 v°.

ne chantaient que de petits airs très simples, des *nasb*; si quelquefois ils abordaient le *hazadj* (celle des espèces du chant artistique qui était regardée comme la plus facile), leurs *hazadj*, disait-on, ne différaient guère des *nasb*[1].

Honayn tenait donc, en quelque sorte, le sceptre de l'art musical dans sa province, quand il apprit qu'il était menacé d'une dangereuse concurrence. Ibn Mouhriz, attiré par ce qu'on lui avait rapporté du caractère et des goûts de l'émir Bichr fils de Merwân, s'était mis en route pour venir faire une tournée en Irâk. Honayn s'empressa d'aller au-devant d'un rival qu'il redoutait. Il le rencontra au bourg de Cadeciyè, sur la limite même de l'Irâk et du désert. Il fit connaissance avec lui et le pria de lui faire entendre sa voix. Ibn Mouhriz ayant aussitôt chanté un air de sa composition, Honayn lui dit : « Combien te flattes-tu de gagner dans ce pays? — Peut-être 1,000 pièces d'or (14,000 fr.), répondit Ibn Mouhriz. — Eh bien! reprit Honayn, contente-toi de 500 (7,000 fr.); les voici, va ailleurs et promets-moi de ne plus revenir. » Ibn Mouhriz était modeste en ses désirs et naturellement disposé à fuir le monde. Il accepta le marché, et s'en retourna[2].

Les confrères de Honayn le plaisantèrent au sujet de cette aventure. « Riez tant qu'il vous plaira, leur dit-il, j'ai agi sagement. Si cet homme était

[1] *Aghâni*, I, 126 v°, 128.

[2] *Ibid.* I, 62, 126 v°.

entré en Irâk, j'étais perdu, ruiné. Il m'aurait tellement écrasé de sa supériorité, que jamais je n'aurais pu me relever [1]. »

Le prince Hichâm fils d'Abd el-Mélik, avant son avénement au trône, s'était rendu à Coufa, d'où il partit, après quelques jours de repos, pour aller faire un pèlerinage à la Mekke. Il était dans un *mahmel* avec un de ses amis, El-Abrach el-Kelbi. (Le mahmel est une litière formée de deux larges paniers garnis de tapis, solidement attachés ensemble et portés sur un chameau. Les deux personnes assises dans ces paniers se servent l'une à l'autre de contre-poids. Cette sorte de véhicule est encore aujourd'hui très en usage chez les Arabes.) En sortant de la porte de Coufa, Hichâm aperçut au bord du chemin un vieillard de bonne mine, un luth à la main, un long bonnet sur la tête, et à côté de lui un jeune homme tenant une flûte. Il demanda quels étaient ces personnages. On lui répondit : « C'est le chanteur Honayn avec son joueur de flûte. » Hichâm ordonna de les faire monter l'un et l'autre dans un *mahmel*, sur un chameau que l'on conduirait immédiatement devant le sien. Honayn, ainsi placé à proximité du prince, se mit à chanter en s'accompagnant de son luth; sa voix était en même temps soutenue par la flûte de son acolyte. La caravane chemina au son de cette musique jusqu'au moment où, ayant descendu la pente de Nadjaf,

[1] *Aghâni*, I, 62 v°.

elle commença à entrer dans le désert. Alors Hichâm fit donner 200 pièces d'or (2,800 fr.) à Honayn, 100 (1,400 fr.) au joueur de flûte, et les congédia [1].

On disait un jour à Honayn : « Depuis cinquante années que tu chantes et que tu exploites en Irâk la générosité des grands, il n'en est pas un seul à la fortune duquel tu n'aies fait une brèche considérable. — Eh! mes amis, soyez donc équitables. Ce que je donne, moi, à mes auditeurs, c'est mon souffle, c'est mon âme. Ai-je tort d'y mettre un haut prix [2] ? »

Honayn parvint à un âge très-avancé; il mourut, dit-on, presque centenaire [3] et par accident, sur la fin du premier siècle de l'hégire (vers 718-719 de J. C.).

Des chanteurs de la Mekke et de Médine, entre autres Ibn Souraydj et Mabed, dont il sera parlé plus loin, l'avaient engagé à venir visiter ses confrères du Hidjâz. Pour le déterminer plus facilement à les satisfaire, ils lui avaient envoyé une somme d'argent destinée à le défrayer de son voyage. Honayn s'achemina vers Médine, où une réception lui était préparée chez une dame du plus haut rang, Soucayna, fille de Hoçayn, femme également cé-

[1] *Aghâni*, I, 126.

[2] انّما هى انفاسى اقسمها بين الناس أفتلوموننى أن اغلى بها الثمن (*Aghâni*, I, 126 v°.)

[3] *Aghâni*, I, 128.

lèbre par son esprit, sa beauté et le nombre de ses maris.

On alla au-devant de lui à plusieurs lieues hors de la ville, et on le conduisit en pompe à la demeure de Soucayna. Lorsque le vieillard y fut entré, Soucayna fit ouvrir au public les portes de sa maison. La foule d'amateurs qui se présenta pour entendre chanter Honayn et ses confrères ne pouvant tenir dans la salle où ils étaient, la plupart des curieux montèrent sur la terrasse qui recouvrait cette salle. La maîtresse du logis leur y fit porter des rafraîchissements. Honayn, comme étant le doyen des artistes présents et le héros de la fête, fut prié de chanter le premier. D'une voix encore ferme et agréable, il chanta cette chanson, dont il était l'auteur :

Donne des regrets à la jeunesse évanouie; mais accepte la vieillesse sans trop murmurer.

Console-toi en vidant une large coupe, dont le cristal poli brille comme un flambeau allumé avant l'aurore dans la chapelle du pieux cénobite[1].

Il n'avait pas achevé sa chanson que tout à coup l'on entend un craquement affreux mêlé de cris d'effroi. La terrasse, surchargée de monde, s'effondre; les plâtras, les solives tombent sur les assistants, les auditeurs d'en haut sont précipités sur ceux d'en bas. Il y eut bien des contusions et des

[1] هلا بكيت على الشباب الذاهب وكففت عن ذم المشيب الآيب
بزجاجةٍ ملئُ اليدين كانها قنديل صبح فى كنيسة راهب

blessures, mais personne ne périt, excepté Honayn. On le retira sans vie de dessous les décombres. Il était mort en chantant. « Pauvre Honayn! dit Soucayna, il y avait bien longtemps que nous désirions te connaître; faut-il qu'en t'appelant ici nous t'ayons entraîné à ta perte [1] ! »

جميلة Djémîlè.

Djémîlè, grande cantatrice de Médine, affranchie des Benou Soulaym ou plutôt des Benou Bahz, famille de cette tribu, fut une des maîtresses de l'art musical. Elle compta parmi ses élèves un grand nombre d'artistes qui devinrent célèbres, tels que Mabed, Ibn Souraydj, Ibn Aicha, Habbâba, Sellâmat el-Cass, Khouleyda, etc. Mabed disait : « Dans l'art du chant, Djémîlè est la tige et nous sommes les branches. Sans elle nous ne serions pas des artistes. »

On demandait à Djémîlè comment lui était venu ce talent que l'on admirait en elle. « Ma foi! répondit-elle, ce n'est ni par inspiration, ni par enseignement. Voici ce qui m'est arrivé. Lorsque j'étais esclave de la famille de Bahz, Sâïb Khâthir était notre voisin. Je l'entendais chanter et jouer du luth. J'ai saisi et retenu les sons qui frappaient mon oreille et j'en ai formé des airs qui se sont trouvés meilleurs que ceux de Sâïb [2]. Un jour mes maî-

[1] *Aghâni*, I, 128 v°.

[2] فاخذت تلك النغمات وبنيت عليها غنائ فجاءت اجود من تاليف ذلك الغناء

tresses me surprirent chantant toute seule dans ma chambre. Elles me dirent : « Tu as un talent que tu caches. Nous t'adjurons de nous le montrer. » Alors je leur chantai deux vers de Zohayr, fils d'Abou Solma, sur lesquels j'avais composé un air. Elles furent charmées et me produisirent devant d'autres personnes.

« Bientôt j'eus une réputation. De toutes parts on venait m'entendre. Je me mis à donner des leçons. Le nombre des jeunes filles esclaves que l'on m'amenait chaque jour pour les instruire était si considérable, que la plupart d'entre elles se retiraient le soir, sans que j'eusse eu le temps de m'occuper d'elles et sans avoir pu profiter autrement qu'en écoutant les chants que j'enseignais à d'autres.

« Par ces leçons, qui étaient bien payées, je procurai à mes maîtres des bénéfices auxquels ils étaient loin de s'attendre. Ils m'affranchirent; je les avais enrichis et je m'enrichis à mon tour. Au reste, ils étaient bien dignes de cette fortune, et moi aussi [1]. »

Ayant épousé un affranchi des Benou 'l-Harith, Ibn el-Khazradj, elle s'établit avec lui dans le faubourg de *Sounh*, qui était le quartier des patrons de son mari. Là elle tint une maison splendide où les amateurs venaient l'entendre, car elle avait juré de ne point chanter hors de chez elle. Les musiciens et les poëtes de Médine et de la Mekke fréquentaient sa demeure, les uns pour recevoir ses leçons ou

[1] *Aghâni*. II, 154 v°, 155.

lui soumettre leurs œuvres, les autres pour lui offrir leurs vers et l'engager à les chanter. Elle avait un nombreux domestique, des esclaves et des affranchis, et souvent elle donnait l'hospitalité aux artistes étrangers que sa réputation attirait vers elle. Son esprit était très-distingué, son instruction variée, sa conversation pleine de charmes[1].

Mabed rapportait ce qui suit :

« Un jour, disait-il, que Djémîlè m'avait promis de me donner une leçon, je me rendis chez elle de bonne heure, espérant que ses autres élèves ne seraient pas encore arrivés. Mais, contre mon attente, je trouvai son salon rempli de monde. Je la priai de m'apprendre un chant. Elle me répondit : « D'autres sont venus avant toi; je ne puis te faire passer le premier. — Mais, dis-je, quels sont ces élèves pour que tu t'occupes d'eux préférablement à moi? — N'importe, reprit-elle, justice égale pour tous. Voilà ma règle invariable. »

« En ce moment arriva Abdallah, fils de Djafar. Ce fut la seule fois de ma vie que j'eus occasion de le voir. Djémîlè, enchantée de la visite d'un si illustre personnage, lui baisa les pieds et les mains. Abdallah s'assit à la place d'honneur, et les gens de sa suite se placèrent autour de lui. Djémîlè congédia aussitôt toutes les personnes qui étaient venues pour recevoir ses enseignements, excepté moi, à qui elle fit signe de rester. J'étais jeune, de bonne

[1] *Aghâni*, II, 154 v°, 163 v° et *passim*.

mine, et ma présence n'avait rien de déplacé. Je restai donc.

« Monseigneur, dit Djémîlè à Abdallah, vous, le seigneur de mes pères et de mes patrons, comment avez-vous eu la bonté de venir chez votre servante? » Il répondit : « Je savais, Djémîlè, que tu as fait serment de ne chanter que dans ta propre maison. Je désirais t'entendre, et me voici. — Je serais allée chez vous, dit-elle, et j'aurais expié par des actes satisfactoires la violation de mon serment. — Je n'aurais pas voulu, reprit-il, t'imposer cette corvée. J'ai appris, ajouta-t-il, que tu chantes d'une manière délicieuse deux vers d'Imroulcays, auxquels se rattache une anecdote, suivant laquelle ces deux vers auraient sauvé la vie à des musulmans. »

« A l'instant Djémîlè chanta ces deux vers :

Lorsqu'elle vit que sa monture souffrait de la soif et que ses ars blanchâtres étaient saignants,
Elle se dirigea vers la source qui est près de Dharidj, cachée sous l'ombrage de hautes touffes d'armadh[1].

« Abdallah et tous ceux qui l'accompagnaient exprimèrent leur admiration en s'écriant : *Soubhân Allah!* (Que le nom de Dieu soit exalté!) L'un d'eux dit alors à Djémîlè : « Mais comment, je te prie, ces vers ont-ils sauvé la vie à des musulmans? » Djémîlè raconta l'anecdote suivante :

[1] لما رأت ان الشريعة همّها وان البياض من فرايضها دامى
تيممت العين التى عند ضارج يفىء عليها الظل عرمضها طامى

« Des musulmans, formant une petite caravane, étaient partis du Yaman pour aller présenter leurs hommages à Mahomet. En traversant le désert, ils s'égarèrent et étaient près de périr de chaleur et de soif. L'un d'eux ayant par hasard récité les deux vers que je viens de chanter, un Bédouin qui passait, monté sur un chameau, les entendit : « De qui sont ces vers? demanda-t-il. — Ils sont d'Imroulcays, répondit le musulman. — Eh bien! reprit le Bédouin, cette colline qui est là-bas devant vous, c'est Dharidj. Parmi les touffes d'armadh qui en couvrent le pied, il doit y avoir de l'eau, si Imroulcays a dit vrai. » Puis, fouettant son chameau, il s'éloigna. Les musulmans se traînèrent jusqu'à la colline et trouvèrent, en effet, au milieu des buissons, une source limpide. Ils se désaltérèrent, remplirent leurs outres, et continuèrent heureusement leur voyage.

« Abdallah, fils de Djafar, avait écouté ce récit avec un intérêt marqué. Après avoir donné à Djémîlè de nouveaux témoignages de satisfaction, il se retira escorté de ses gens [1]. »

A quelque temps de là, Djémîlè fit des préparatifs pour une réception. Par son ordre, ses jeunes filles esclaves se coiffèrent avec des cheveux pendants en touffes, comme des grappes, jusqu'à la moitié de leurs corps; elles se vêtirent de superbes robes de couleurs brillantes, mirent sur leurs têtes

[1] *Aghâni*, II, 156 r° et v°.

des couronnes et ornèrent leurs cols et leurs bras de parures de toute sorte. Puis Djémîlè dicta à un secrétaire un billet adressé à Abdallah fils de Djafar, et ainsi conçu :

« Je sais qu'il ne sied pas à une personne de ma condition d'envoyer un message à un homme de votre rang. Mais j'espère que vous me pardonnerez, car la générosité, la bonté, la grandeur d'âme sont les apanages de votre famille, aux membres de laquelle appartient la garde du temple. Nous sommes vos serviteurs, vous êtes nos maîtres. Heureux ceux qui vous approchent, qui jouissent de votre vue, que couvre votre protection, qu'éclairent vos lumières! Malheur à ceux qui méconnaissent votre supériorité et ne vous payent point le tribut de respect que Dieu a imposé à tous les musulmans à votre égard !

« Je vous conjure, par le Prophète et par le livre saint, d'honorer de votre présence une fête que j'ai préparée pour vous. »

Ce billet fut à l'instant porté à Abdallah, fils de Djafar, qui répondit au messager : « J'étais sur le point de sortir pour aller à tel endroit, et j'avais justement l'intention de passer chez Djémîlè en revenant. J'exécuterai ce projet d'autant plus volontiers qu'elle désire ma visite. »

Abdallah, arrivé devant la porte de la demeure de Djémîlè, congédia une partie de son cortége et entra avec les principaux officiers de sa maison dans la salle où il était attendu. Il fut frappé de la

richesse et du bon goût de l'ameublement, du nombre et de la parure des jeunes filles esclaves. Après avoir fait compliment à Djémîlè sur la magnificence qu'elle avait déployée pour le recevoir, il s'assit. Djémîlè se tint debout derrière lui, et les jeunes esclaves se rangèrent sur deux lignes à droite et à gauche du salon. Abdallah ayant engagé Djémîlè à s'asseoir, elle obéit et se plaça sur un siége à quelque distance de lui. Puis elle lui dit : « Vous plaît-il que je vous chante quelque chose? — Sans doute, répliqua Abdallah. » Djémîlè chanta une pièce de vers composée par Hodhâfa, fils d'Amir, à la louange de la famille d'Abd el-Mottalib, bisaïeul de son hôte.

Abdallah fut à la fois charmé du choix des vers, de l'air, de la voix de Djémîlè. Il la pria de recommencer; ce qu'elle fit avec un égal succès. Ensuite, ayant commandé d'apporter des luths à toutes ses jeunes esclaves, elle les fit asseoir sur de petits tabourets et leur dit : « Jouez toutes ensemble et chantez en chœur avec moi ces mêmes vers et ce même air. » En entendant le concert de tant d'instruments et de tant de voix féminines que dominait la voix de Djémîlè, Abdallah éprouva un plaisir si vif, que sa conscience de musulman en fut alarmée. « Je ne croyais pas, dit-il, que l'art pût aller jusque-là. C'est vraiment une séduction qui ravit le cœur et trouble les sens. Voilà pourquoi certaines personnes condamnent la musique. » A ces mots, il se leva pour sortir. Mais apprenant que Djémîlè

avait préparé un repas pour lui et sa suite, il dit à ses gens : « Restez, afin de faire honneur à l'hospitalité de Djémîlè. » Alors il se fit amener sa mule, la monta et partit, laissant Djémîlè incertaine si elle avait lieu d'être plus flattée de l'effet qu'elle avait produit sur lui, que mortifiée de sa brusque retraite [1].

Plusieurs poëtes célébrèrent le mérite de Djémîlè, notamment le Médinois El-Ahwas [2], qui avait avec elle d'étroites relations d'amitié.

Un jour El-Ahwas conduisit chez Djémîlè deux autres poëtes de ses amis, Ibn-abi-atîk, de Médine, et Omar, fils d'Abou Rabia, de la Mekke. Djémîlè leur chanta diverses pièces de vers. Ils battirent des mains, trépignèrent des pieds et balancèrent leurs têtes, manière familière aux *dilettanti* arabes d'exprimer leur plaisir. Puis elle leur offrit une collation composée de mets variés, les uns chauds, les autres froids, et de fruits de toutes sortes. Après quoi elle leur fit servir différents vins. Tandis que ses trois hôtes buvaient, Djémîlè chanta des vers d'Omar, fils d'Abou Rabia. Celui-ci, ravi et ne se possédant plus, déchira sa tunique du haut en bas. Mais bientôt, devenu plus calme, il demanda pardon de cette action contraire à la bienséance. Djémîlè lui fit donner une autre tunique d'une riche étoffe. Omar, l'ayant acceptée, s'en revêtit à l'instant, et dès qu'il

[1] *Aghâni*, II, 163 v°, 164.

[2] *Ibid.* II, 157. Voy. sur El-Ahwas la note A, à la fin de l'article Djemîlè.

fut de retour à la maison d'Ibn-abi-atîk, chez lequel il était logé, il envoya en présent à Djémîlè dix habillements complets qu'il avait apportés avec lui de la Mekke et une somme de dix mille dirhams (7,000 fr.)[1].

Un autre ami d'El-Ahwas, le poëte Abdallah, surnommé *El-Ardji*, arrière-petit-fils du calife Othmân[2], était venu plusieurs fois de la Mekke, où il faisait son séjour ordinaire, voir et entendre Djémîlè à Médine. C'était un homme jeune, brave, riche, libéral et d'un grand talent pour la poésie. Mais comme il était en même temps présomptueux. libertin et impertinent, il s'était permis dans le salon de Djémîlè des inconvenances qui l'avaient brouillé avec El-Ahwas et avec Djémîlè elle-même. Elle lui avait déclaré avec serment qu'elle ne le recevrait plus dans sa maison.

Quelques mois après cette rupture, El-Ardji, qui était grand chasseur, sortit un matin de la Mekke avec ses domestiques, ses affranchis, ses chiens, ses loups-cerviers[3], ses faucons et ses éperviers, et se rendit, pour faire une partie de chasse, à un lieu voisin de Tâif, nommé *El-Ardj*[4], où il avait une propriété et d'où lui venait son surnom.

[1] *Aghâni*, II, 158 v°, 159.

[2] Voyez la note B à la fin de l'article Djémîlè.

[3] Au lieu de « loups-cerviers, » je pense qu'il faut lire « onces, » car le texte de l'*Aghâni* porte فهود (édit. du Caire, t. VII, p. 145), et le mot فهد signifie « once, » comme l'a prouvé Ét. Quatremère. (C. Defrémery.)

[4] العرج.

Là il eut une contestation avec un affranchi des Omeyyades. Irrité de quelques paroles trop vives que cet homme lui avait adressées, il le fit tuer par ses gens.

L'émir qui commandait à la Mekke au nom du calife omeyyade, informé de cet acte odieux, envoya le lendemain des soldats pour saisir El-Ardji dans sa maison. Mais ils ne l'y trouvèrent pas. El-Ardji avait quitté la Mekke, accompagné de ses principaux domestiques, tous bien montés et bien armés. Il se dirigeait vers Médine et voyageait tranquillement, chassant de temps à autre et s'arrêtant pour se reposer.

Il arriva de nuit à Médine et se rendit au logis de Djémîlè, à laquelle il fit parvenir un message ainsi conçu : « Je suis en butte à des poursuites. Je ne connais pas de retraite plus sûre et plus agréable pour moi que ta maison. Tu peux bien te dégager de ton serment en faveur d'un homme de mon rang et de ma naissance qui vient te demander asile. » Djémîlè lui répondit : « Ma maison est remplie de jeunes filles que l'on m'a confiées pour les instruire. Je ne puis y loger un homme de ton caractère. Va descendre chez El-Ahwas. » El-Ardji répliqua par cet autre message : « La demeure d'El-Ahwas est, après la tienne, celle que je préférerais à toute autre. Mais voudra-t-il me recevoir? Tu sais que nous sommes brouillés. » La réponse de Djémîlè fut : « Il te recevra avec empressement. Un de mes affranchis t'accompagnera chez lui et lui dira de ma part :

Djémîlè a composé un air pour les derniers vers que vous lui avez présentés. Si vous désirez qu'elle leur donne de la publicité et de la vogue en les chantant, et qu'elle continue d'être votre amie, réconciliez-vous, comme elle l'a fait, avec El-Ardji et logez-le dans votre maison. »

En effet, sur la recommandation de Djémîlè, El-Ahwas accueillit El-Ardji, le traita de son mieux et le tint caché tout le temps nécessaire à sa sûreté. Les parents d'El-Ardji ayant obtenu du calife son pardon, El-Ardji put retourner à la Mekke, où il satisfit par une indemnité pécuniaire la famille de sa victime[1].

Le chanteur mekkois Obayd Ibn Souraydj, dont la réputation commençait alors à se répandre, se rendit à Médine dans l'intention de visiter Djémîlè, de l'entendre et de profiter de ses enseignements. Informés de son voyage et du motif qui l'amenait, plusieurs des principaux chanteurs de Médine, tels que Mâbed, Mâlik et autres qui venaient se perfectionner à l'école de Djémîlè, s'étaient réunis dans son salon pour attendre leur confrère. Il se trouvait là aussi une jeune et jolie fille esclave à qui Djémilè allait donner une leçon de chant, quand Ibn Souraydj entra. Djémîlè le reçut avec distinction, lui offrit chez elle un logement qu'il accepta, et, après quelques moments de conversation avec lui, elle se mit en devoir de donner sa

[1] *Aghâni*, II, 164.

leçon à la jeune fille. « Il me semble, Djémîlè, dit Ibn Souraydj, que tu aurais dû commencer par nous. — Chacun, répliqua Djémîlè, est maître chez soi; il n'appartient pas à l'étranger de faire la loi dans la maison où il est admis. — C'est vrai, dit Ibn Souraydj; que Dieu prenne ma vie pour rançon de la tienne! Je vois que ton esprit est aussi éminent que ton talent musical. — Ne parle pas ainsi, Obayd, reprit Djémîlè, souviens-toi que le Prophète a dit : *Jetez de la poussière au visage des flatteurs.* » Ibn Souraydj garda le silence, et Djémîlè chanta, pour le faire répéter à la jeune fille, un air qu'elle avait composé sur les quatre premiers vers du poëme de Hâtim Tayy :

Reconnais-tu, en examinant ce lieu, les vestiges du campement de ta maîtresse, vestiges légers, semblables aux lignes d'écriture tracées sur un parchemin[1]?

Tous les assistants s'écrièrent : « C'est un chant digne de David. »

La leçon de la jeune fille terminée, Ibn Souraydj dit à Djémîlè : « Veux-tu maintenant me permettre de te soumettre un air que j'ai fait sur quatre autres vers du même poëme? — Volontiers, » répondit Djémîlè. Ibn Souraydj chanta. « Bravo! Obayd, lui dit Djémîlè. En faveur de la beauté de ton chant,

[1] اتعرف اثار الديار ترسما   كخطك فى رقّ كتابا منمنما

On peut voir la notice que j'ai donnée sur le poëte Hâtim, de la tribu de Tay, dans mon *Essai sur l'histoire des Arabes*, t. II, p. 607-628.

je te pardonne la faute que tu as commise tout à l'heure envers moi. » Màbed et Mâlik demandèrent aussi la permission de chanter des airs, dont ils étaient les auteurs, sur des vers de ce même poëme de Hâtim. Djémîlè, après les avoir entendus, leur donna de grands éloges et dit : « Voilà une séance qui fera époque dans le souvenir des artistes ici présents[1]. »

Ibn Soufaydj revint plus tard à Médine en compagnie de trois autres musiciens ses compatriotes, Ibn Mouçaddjih, Ibn Mouhriz et El-Gharidh. Tous les quatre reçurent l'hospitalité chez Djémîlè. Le lendemain de leur arrivée, ils allèrent le matin se promener à El-Akîk, lieu de plaisance voisin de la ville. Là ils rencontrèrent deux chanteurs de Médine, Màbed et Ibn Aïcha, qui les abordèrent et engagèrent conversation avec eux. On s'assit à l'ombre des dattiers, on se demanda réciproquement quels airs nouveaux on avait composés, et chacun chanta ses plus récentes productions. « Nous sommes ici, dit tout à coup Ibn Aïcha, six musiciens, dont quatre sont les premiers de la Mekke, et deux les premiers de Médine. Comparons nos talents et, pour cela, composons à l'instant chacun un air sur quelques vers choisis dans l'une ou l'autre des deux *Cacida* faites concurremment par Imroulcays et Alcama sur le même sujet, le même mètre et la même rime. Nous verrons si ce sera un enfant de Médine

[1] *Aghâni*, II, 158.

ou de la Mekke qui aura le mieux réussi. » La proposition fut acceptée gaiement, et l'on se mit sur-le-champ au travail. Chacun eut bientôt terminé son œuvre et put la chanter à ses confrères. Mais sentant qu'il ne leur était pas possible de se juger eux-mêmes avec une entière impartialité, ils convinrent de prendre Djémîlè pour arbitre, comme Imroulcays et Alcama avaient pris Oumm Djondab[1]. Ils se rendirent donc dans l'après-midi chèz Djémîlè. Celle-ci les écouta successivement avec de grandes marques d'approbation. Elle loua le mérite de tous, mais, craignant de mortifier l'amour-propre des uns ou des autres, elle s'abstint de se prononcer entre eux. A défaut d'une décision, ils lui demandèrent un chant qu'elle exécuta aussitôt. Tous, d'une voix unanime, reconnurent et proclamèrent sa supériorité sur eux.

Puis on causa d'Oumm Djondab, d'Imroulcays et d'Alcama. Dans cet entretien, Djémîlè montra son esprit, son goût et ses connaissances littéraires. Le soir venu, elle fit apporter à ses hôtes un souper, dont plusieurs coupes d'un vin exquis furent le complément. Ensuite elle leur fit donner des luths, elle-même en prit un, et, après avoir préludé quelques instants, elle leur dit : « Jouez tous et accompagnez-moi. » Ils jouèrent tous ensemble à l'unisson avec elle[2], tandis qu'elle chantait ces vers d'Imroulcays :

[1] Voy. cette anecdote dans l'*Essai sur l'histoire des Arabes*, t. II, p. 314-316.

[2] ضربوا بضرب واحد.

Tu te rappelles ces jours qui ne reviendront plus, et ce souvenir porte l'émotion dans ton cœur passionné.

Tu te rappelles Hind et ses compagnes et ce temps où tu étais soumis aux douces lois de Hind.

Tu aimes le plaisir et les chanteuses, et pourtant tu as pris la résolution de t'éloigner d'elles.

Oui! et je me suis assis à la table du Kayçar au milieu de sa cour brillante. Il m'a honoré et j'ai voyagé sur ses chevaux de poste[1].

La voix de la cantatrice, ainsi accompagnée par six excellents artistes, produisit un effet délicieux. « Maintenant, dit Djémîlè, chantons tous ce morceau à l'unisson[2]. » Ils le répétèrent en chœur, s'accompagnant en même temps de leurs luths. Ce fut un concert admirable. Djémîlè, en choisissant ces vers d'Imroulcays, avait voulu faire une allusion qui n'échappa point à ses hôtes. Ibn Aïcha, s'associant à sa pensée, s'écria : « Puisse une semblable séance se renouveler souvent! Puissent nos confrères mekkois adopter Médine pour leur résidence habituelle! Nous partagerons avec eux tout ce que nous possédons. »

Màbed disait dans la suite, en racontant les détails de cette réunion : « Jamais, chez aucun calife, ni

[1] ا أَذكرت نفسك ما لن يعودا   فهاج التذكر قلبا عميدا
تذكرتَ هندا واترابها   وايام كنتَ لها مستقيدا
ويعجبك اللهو والمسمعات   فاصبحتَ ازمعتَ منها صدودا
ونادمتُ قيصر فى ملكه   فأُوجهنى وركبت البريدا

[2] بلحن واحد.

chez qui que ce soit, je n'ai passé des moments aussi agréables que ceux-là [1].

La plus belle époque de la carrière de Djémîlè fut sans doute celle d'un pèlerinage qu'elle fit à la Mecque. Ce pèlerinage fut pour elle une véritable ovation. Elle partit entourée de tous les principaux artistes ses compatriotes et de plusieurs poëtes de ses amis. On remarquait, parmi les chanteurs, Mâbed, Mâlik, Ibn Aïcha, Nâfé ibn Tonboura, Nâfé el-Khayr, Badîh el-Melîh [2]; parmi les chanteuses, Azzè-t el-Meylâ, El-Fariha, Habbâba, Sellamat el-Cass, Khoulayda, Rabîha, Sa'da; parmi les poëtes, Cothayyir-Azzè [3], Abdallah el-Ahwas, Ibn Abi-Atîk, Abou Mehdjan Nossayb [4]. Des personnages, même de haute naissance, admirateurs du talent de Djémîlè, avaient voulu être ses compagnons de voyage, et cinquante musiciennes esclaves, appartenant à de grandes dames de Médine, avaient été envoyées par leurs maîtresses pour grossir son cortége et lui faire honneur. La magnificence des haudedj (litières de femmes), la richesse et la variété des costumes rendaient cette troupe de pèlerins la plus brillante que l'on pût voir.

A quelque distance de la Mekke, Djémîlè et sa compagnie furent reçues par une réunion considérable de Mekkois, dans laquelle figuraient, avec

[1] *Aghâni*, II, 155, 156.
[2] C'était un affranchi d'Abdallah, fils de Djafar.
[3] Voy. la note C à la fin de l'article Djémîlè.
[4] Voy. la note D.

beaucoup de gens de la première noblesse, des musiciens tels qu'Ibn Mouçaddjih, Ibn Mouhriz, Ibn Souraydj, El-Gharîdh, et des poëtes, tels que Omar ibn Abi-Rabîa, Hârith ibn Khâlid el-Makhzoumi[1], El-Ardji et autres.

Lorsque les cérémonies du pèlerinage furent terminées et que Djémîlè eut fait autour de la ca'ba ses dernières tournées, *tawâf el ifâdha*, les Mekkois la prièrent de leur donner une séance avant de les quitter. « Est-ce, demanda Djemîlè, une séance de musique ou de conversation que vous désirez? — De l'une et de l'autre, lui répondit-on. — Cela est impossible, dit-elle. Je ne mêlerai pas à l'acte sérieux de religion que je suis venue accomplir l'exercice d'un art frivole et profane. — Eh bien! s'écria Omar ibn Abi-Rabîa, que tous ceux qui veulent entendre Djémîlè se joignent à moi et la reconduisent jusqu'à Médine! » La plupart des assistants accueillirent cet avis avec enthousiasme et se mirent en route à la suite de la cantatrice.

La nouvelle du retour de Djémîlè causa une vive sensation de joie dans Médine. Un grand nombre d'habitants, de tout rang et de tout âge, sortirent à sa rencontre, et Djémîlè, au milieu de son immense cortége, fit dans la ville une entrée triomphale. Les Mekkois qui l'avaient accompagnée se logèrent chez leurs amis ou connaissances. Après avoir consacré dix jours à recevoir les visites de félicitations que

[1] Voy. la note E.

tout le monde s'empressait de lui faire, Djémîlè annonça une séance solennelle de musique à l'intention des hôtes mekkois. Cette séance, dont elle fit les principaux frais, fut des plus grandioses et dura trois jours. L'auditoire, composé d'une foule d'hommes de distinction qui remplissaient les appartements et même la cour de la maison, se séparait vers le soir et se réunissait le lendemain, à l'heure indiquée.

Pendant les deux premières journées, l'on entendit, alternativement avec Djémîlè, les chanteurs Ibn Mouçaddjih, Ibn Mouhriz, Ibn Souraydj, Mabèd, Mâlik, El-Gharîdh, Ibn Aïcha, les deux Nâfé, les trois Hodhali, Badîh el-Melîh, Raddja, Touways, Delâl, Berd el-Fouâd, Naumet ed-Dhoha[1], Hebat-Allah, et Fend[2]. Les uns chantèrent seuls, les autres deux ou trois ensemble à l'unisson.

Le troisième jour, Djémîlè fit tendre dans le fond de son salon un rideau, derrière lequel elle plaça des musiciennes au nombre de cinquante, chacune avec un luth. Elle-même, un luth à la main, chanta la première, en s'accompagnant de son instrument, tandis que les cinquante autres luths jouaient le

[1] Ce chanteur et les deux qui le précèdent étaient des *moukhanneth*, des débauchés de Médine. Ils sont mentionnés dans une anecdote du règne de Souleyman, fils d'Abd el-Mélik, citée par Meydâni, au prov. أخنث من دلال. Meydâni y fait figurer aussi Touways, qui était mort sous le règne précédent. Une version beaucoup plus vraisemblable de cette anecdote est rapportée dans l'*Aghâni*, I, 264 v°.

[2] Voir la note F à la fin de l'article Djémîlè.

même accompagnement. Cet orchestre soutint également les voix de plusieurs cantatrices qui se firent entendre ensuite, cachées par le rideau aux yeux de l'assemblée. C'étaient Azzè-t el-Meylâ, Habbâba, Sellamat el-Cass. Khoulayda, Rabîha, El-Fariha, Bulbulè, Lezzet el-Aych et Sa'da. Elles exécutèrent des morceaux de chant, les unes en solo, les autres en duo ou en trio, toujours à l'unisson.

Jamais on n'avait vu une pareille fête musicale [1].

Ce récit n'est peut-être pas exempt d'exagération. Cependant il est donné d'après le témoignage de Younis el-Câtib, musicien et écrivain de Médine, qui a dû être, au moins en partie, contemporain de Djémîlè, et qui fait autorité dans tout ce qui concerne les artistes de son siècle.

Aboulfaradj Isfahâni n'indique pas l'époque de la mort de Djémîlè. Mais il est facile de reconnaître qu'aucune des nombreuses anecdotes relatives à cette cantatrice, qui se trouvent citées dans l'*Aghâni*, ne peut se rapporter à un temps postérieur au règne de Walid Ier, fils et successeur d'Abd el-Mélik, règne qui se termina en 96 de l'hégire (714 de J. C.). De là résulte cette présomption que Djémîlè, si toutefois elle a vu le califat de Walid Ier, ce qui n'est pas certain, n'a pas du moins survécu à ce prince, et qu'ainsi elle appartient tout entière au 1er siècle de l'islamisme.

[1] *Aghâni*, II, 159-161 v°.

Note A.

Abou Mohammed-Abd-Allah ibn Mohammed el-Ansari, plus connu sous le sobriquet d'*El-Ahwas*, qu'on lui avait donné à cause du peu d'ouverture de ses yeux لحوص كان في عينيه, était un poëte distingué qui florissait sous les califes omeyyades Abd el-Mélik et ses fils. Il se permit d'adresser des vers amoureux à plusieurs femmes des premières maisons de Médine. En punition de cette impertinence, le gouverneur Ibn Hazm le fit fustiger d'après les ordres du calife Walid I[er], fils d'Abd el-Mélik, d'autres disent de son frère et successeur Souleyman (vers 96 ou 97 de l'hégire, 714-715 de J. C.). En outre, El-Ahwas fut banni dans la petite île de Dahlak, située entre le Yaman et l'Abyssinie. Ses amis sollicitèrent vainement sa grâce du successeur de Souleyman, le calife Omar, fils d'Abd el-Aziz, en l'honneur duquel il avait composé des vers, lorsque ce prince était gouverneur de Médine. Après avoir langui quatre ou cinq années à Dahlak, El-Ahwas fut tiré de son exil (en 102 de l'hégire, 720 de J. C.) par le calife Yézîd II, fils d'Abd el-Mélik, dont il reçut beaucoup de témoignages de bienveillance. (*Aghâni*, I, 248 v°, 258-260; IV, 214, 215.) L'auteur de l'*Aghâni* n'a pas indiqué l'époque de la mort d'El-Ahwas; mais il y a lieu de penser que ce poëte mourut dans le cours du règne de Hichâm, fils d'Abd el-Mélik (entre 104 et 125 de l'hégire, de J. C. 722-742).

On trouvera plus loin diverses anecdotes dans lesquelles il sera fait mention d'El-Ahwas, et quelques vers de lui seront cités (art. Màbed, Habbâba).

Note B.

Abd-Allah ibn Omar ibn Amr ibn Othmân ibn Affan, communément appelé *El-Ardji*, fut un des poëtes les plus distingués parmi les Coraychites. Comme Omar ibn Abi Rabia, il s'exerça particulièrement dans le genre érotique. Il porta les armes et fit deux campagnes, l'une sous les ordres de Maslama, fils d'Abd el-Mélik, dans l'expédition que ce général commanda contre les Grecs, l'autre sous le règne d'Omar ibn Abd el-Aziz. El-Ardji nourrissait une vive inimitié contre un Coraychite de la famille de Makhzoum, nommé *Mohammed ibn Hichâm ibn Ismaïl.* Pour mortifier ce personnage, il adressait des vers amoureux à sa mère Djayda et à sa femme Hayra. Mohammed en avait conçu un violent ressentiment. Lorsque Hichâm, fils d'Abd el-Mélik, monta sur le trône, un des premiers actes de ce calife fut d'investir Mohammed, qui était son oncle maternel, des fonctions de gouverneur de la Mekke. Aussitôt Mohammed, saisissant un prétexte pour se venger, s'empara d'El-Ardji, le fit battre de verges, l'exposa en public اقامه للناس, et le jeta ensuite dans un cachot, où le malheureux poëte mourut (en l'an 113 de l'hégire, 731 de J. C.), après y être resté enfermé près de neuf ans. (*Aghâni*, I, 62 v°, 67; *Abulfedæ Ann.* II, 136.)

NOTE C.

Abou Sakhr Cothayyir, fils d'Abd er-Rahman, bon poëte, né sous les tentes de la tribu de Khozâa. On accole à son nom celui d'Azzè, femme de la tribu de Dhamra, qu'il aimait et pour laquelle il a composé un grand nombre de vers. On le désigne aussi sous l'appellation d'*Ibn abi Djoumà,* du nom de son aïeul maternel. Cothayyir était un chiite ardent et en outre attaché aux doctrines des *Keyçâni*, autrement des *Khachabi*, c'est-à-dire qu'il croyait au retour des morts dans ce monde et à la métempsycose, يقول بالرجعة والتناسخ. Malgré ses opinions bien connues, il était traité avec faveur par les califes issus de Merwân, à cause de l'estime qu'ils faisaient de son talent. A une petite taille, à une mine chétive, il joignait un orgueil extrême. Jamais il ne se retournait pour regarder qui que ce fût. Aussi, quand il passait quelque part, des gens qui connaissaient son caractère venaient souvent par derrière lui enlever son manteau de dessus les épaules. Il ne daignait pas tourner la tête et continuait fièrement son chemin, n'ayant plus que sa chemise de Bédouin pour vêtement. Il a principalement réussi dans la poésie érotique. Mais il a été surpassé en ce genre par son contemporain Djémil, amant de Bothayna, parce que la passion de Djémil pour Bothayna était vraie et profonde, tandis que l'amour de Cothayyir pour Azzè était plus affecté que sincère. Cothayyir mourut en l'an 105 de l'hég. (de J. C. 723), dans

la ville de Médine. (*Aghâni*, II, 198-206, 134 r° et v°; Ibn Khallicân, éd. de Slane, p. 605-608.)

NOTE D.

Abou Mehdjan Nossayb, fils de Rebâh, poëte nègre, d'abord esclave d'Arabes établis à Waddân entre la Mekke et Médine, puis affranchi par ses maîtres, se rendit en Égypte et parvint à se faire présenter à l'émir Abd el-Aziz, fils de Merwan, alors gouverneur de cette province. Il lui récita une pièce de vers qui frappa l'émir d'admiration. Dans ce moment entra le poëte Ayman el-Açadi, qui était attaché à la personne d'Abd el-Aziz. « Combien estimes-tu le nègre que voici? » lui demanda l'émir. Ayman examina Nossayb de la tête aux pieds, et dit : « C'est un gaillard bien taillé pour garder des chameaux; il vaut au moins 100 dinars d'or. — Il compose des vers. — Vraiment! en ce cas il ne vaut pas plus de 30 dinars. — Pourquoi le rabaisser ainsi, après l'avoir porté si haut? — C'est qu'évidemment c'est un sot. Quelle manie le pousse à faire des vers? Est-ce qu'un homme comme lui peut avoir le génie poétique? » Abd el-Aziz ordonna à Nossayb de réciter quelques-unes de ses productions, et dit ensuite à Ayman : « Eh bien! qu'en penses-tu? — — Ce sont là des vers de nègre. Mais cet homme est le meilleur des poëtes de sa couleur. — Par Dieu! il est meilleur que toi aussi. — Que moi! — Que toi-même. » Ayman, vivement piqué, pria l'émir de lui donner son congé et de l'expédier en Irâk vers

l'émir Bichr, fils de Merwân, ce qui lui fut accordé sur-le-champ. Nossayb reçut d'Abd el-Aziz des dons considérables. Il jouit aussi de beaucoup de considération auprès du calife Abd el-Mélik et de ses fils et successeurs jusqu'à Hichâm, sous le règne duquel on croit qu'il mourut. Un jour qu'il avait récité à Yézîd II, prédécesseur de Hichâm, une cacida en son honneur, ce prince lui dit : « Demande-moi ce que tu voudras. — La main du calife, répondit Nossayb, est plus généreuse pour donner que ma langue n'est hardie à demander. » Yézîd lui fit remplir la bouche de perles fines. (*Aghâni*, I, 53-60 v°.)

Note E.

Hârith, fils de Khâlid, poëte érotique, appartenant à l'une des plus grandes familles d'entre les Coraychites, était amoureux de la célèbre beauté Aïcha, fille de Talha, et la chantait dans ses vers. Une année où il était gouverneur de la Mekke et chargé de présider aux cérémonies du pèlerinage, Aïcha, qui se trouvait au nombre des personnes venues pour visiter les lieux saints, se présenta un instant avant midi pour accomplir les tournées *tawâf* autour du temple. Elle fit dire à Hârith : « Retarde la prière de midi jusqu'à ce que j'aie fini mes tournées. » Hârith ordonna aux *moueddhins* d'attendre, pour annoncer la prière, que le *tawâf* d'Aïcha fût terminé. Alors seulement il leur permit de chanter l'appel *edhân*, et lui-même il fit la prière devant l'assemblée des pèlerins. Cette condescen-

dance pour le désir d'une femme causa un grand scandale. Le calife Abd el-Mélik, en ayant été informé, écrivit à Hârith une lettre de reproches et le destitua de ses fonctions. « Que m'importe, dit Hârith, que le calife soit mécontent, pourvu qu'Aïcha soit satisfaite! » (*Aghâni*, I, 200 v°-206.)

NOTE F.

Fend, affranchi d'Aïcha, fille de Sàd ibn-Abi-Wakkâs, chanteur et compositeur agréable, mais homme de mœurs corrompues. Sa lenteur à faire les commissions a passé en proverbe. Un jour, sa patronne Aïcha lui dit d'aller chercher du feu. Il sortit, et, rencontrant une caravane qui partait pour l'Égypte, il se joignit aux voyageurs et se rendit en Égypte avec eux. Une année après, il revint à Médine, prit du feu et se présenta à la maison d'Aïcha. Il y entra en courant, fit un faux pas et tomba devant sa patronne. « Maudite précipitation, » dit-il en se relevant. (*Aghâni*, IV, 23. Meydâni, prov. ابطا من فند et تعست العجلة.)

ابو يحيى عبيد ابن سريج IBN SOURAYDJ
et الغريض EL-GHARÎDH.

Ibn Souraydj (Abou Yahya-Obayd), affranchi d'une famille sur le nom de laquelle on n'est pas d'accord, est un des chanteurs du premier siècle de l'islamisme qui ont eu le plus de réputation. Il avait

la peau brune, peu de barbe, le teint couperosé, les yeux louches. Il se coiffait habituellement d'un chapeau rond et se couvrait le visage d'un léger voile, lorsqu'il chantait, afin que l'attention des auditeurs ne fût pas distraite par la vue de sa figure disgracieuse, et se fixât uniquement sur sa voix qui était d'une grande beauté [1].

Né à la Mekke à la fin du califat d'Omar, fils de Khattâb [2], il eut pour maître de chant Ibn-Mouçaddjih [3]. Il alla ensuite à Médine, où il fréquenta la maison d'Azzè-t el-Meylâ et apprit plusieurs des airs de cette cantatrice [4]. De retour à la Mekke, il y demeura longtemps obscur; il exerçait la profession de *nâyeh* ou chanteur de vers élégiaques dans les funérailles [5]. Il végéta ainsi jusqu'à l'âge de quarante ans.

Dans les premiers jours de l'année 64 de l'hégire (septembre 683 de J. C.), on reçut à la Mekke la nouvelle du combat de Harra et du massacre des habitants de Médine par les troupes de Moslem. Un grand nombre de Coraychites, parents de ceux de la Mekke, avaient péri dans cette fatale journée. La désolation se répandit dans toute la ville. En cette circonstance, Ibn-Souraydj, se plaçant sur la montagne d'Abou-Coubays qui domine la Mekke, fit entendre un chant funèbre dont le début était :

[1] *Aghâni*, I, 40 v°, 47.
[2] *Ibid.* I, 40 v°, 41.
[3] *Ibid.* I, 40 v°, 194 v°.
[4] *Ibid.* IV, 1.
[5] *Ibid.* I, 41.

Ô mes yeux, versez des torrents de larmes; pleurez sur le trépas de tant de nobles Coraychites[1].

On lui sut gré de cet acte spontané et l'on admira son chant. De ce moment la faveur du public lui fut acquise. Bientôt après, Soucayna, fille de Hoçayn, lui envoya à mettre en musique une élégie qui commençait ainsi :

Terre! reçois ces morts avec respect; c'étaient mes protecteurs et mes maîtres vénérés[2].

Il composa pour ce morceau un air qui fut encore plus admiré que le précédent. Dès lors, il fut généralement reconnu à la Mekke, à Médine et dans tout le Hidjâz pour le premier des *nayeh*[3].

L'année suivante (65 hég. 684 de J. C.), des ouvriers persans, appelés à la Mekke par Abd-Allah fils de Zobayr, travaillaient à reconstruire la Càba. Plusieurs d'entre eux chantaient des chansons persanes en s'accompagnant sur le luth. Leur musique plut beaucoup aux Mekkois. Ibn-Souraydj, qui jusque-là avait chanté en marquant seulement le rhythme avec une baguette[4], reconnut combien le luth soutenait et faisait valoir la voix. Il s'exerça à

[1] يا عين جودى بالدموع السفاح وابكى على قتلى قريش البطاح

Sur l'expression *Coraych el bitah*, voy. *Essai sur l'histoire des Arabes*, t. I, p. 253.

[2] يا ارض ويحك أُكرمى امواتى فلقد ظفرتِ بسادتى وحُماتى

[3] *Aghâni* I, 41.

[4] كان يغنّى مرتجلا ويوقع بقضيب

en jouer, devint habile et fut, dit-on, à la Mekke, le premier qui chanta les vers arabes en s'accompagnant de cet instrument[1].

Il avait auprès de lui, comme serviteur et comme élève, un affranchi nommé Abd el-Mélik, mais plus communément appelé *El-Gharîdh*, surnom qu'on lui avait donné à cause de la fraîcheur de son teint.

Ce jeune homme était sous le patronage de quatre sœurs de la famille des Abalât[2], dont l'une, Thoureyya, a été célébrée par le poëte Omar, fils d'Abou Rabiâ. C'était Thoureyya qui avait placé El-Gharîdh chez Ibn-Souraydj, pour que celui-ci lui enseignât le chant funèbre[3].

El-Gharîdh profita si bien des leçons qu'il recevait qu'Ibn-Souraydj pressentit en lui un rival et prit un prétexte pour le renvoyer. Précaution inutile; l'élève ne tarda pas à égaler le maître et fut même plus recherché, parce que sa figure agréait davantage et que sa voix douce et touchante paraissait particulièrement propre au chant des poésies élégiaques. Pour éviter une concurrence qui blessait son amour-propre, Ibn-Souraydj abandonna ce

[1] كان اوّل من ضرب بالعود على الغنا العربى بمكة (*Aghâni*, I, 40 v°.)

[2] Omeyya el-Asghar, Abd Omeyya et Naufel, tous trois enfants d'Abd Chems, fils d'Abd Ménâf et d'une certaine Abla, étaient appelés, du nom de leur mère, *El-Abalât*, et cette dénomination s'étendait à leurs descendants. (*Aghâni*, I, fol. 35; Ibn Cotayba de Eichhorn, p. 85.)

[3] *Aghâni*, I, 130 v°.

genre et s'adonna exclusivement au chant des autres poésies. Pendant le reste de sa vie, il ne chanta plus d'élégie funèbre que deux fois, l'une à l'occasion de la mort de Habbâba, favorite du calife Yézîd II, fils d'Abd el-Mélik, à laquelle il avait donné des leçons; l'autre à la mort de ce même calife, qui suivit de près sa favorite au tombeau [1].

Après avoir renoncé à la profession de *nayeh*, Ibn Souraydj s'attacha principalement à composer des airs d'un style grave et noble, dans les différentes espèces de rhythmes du genre *thâkîl* ou lent. Mais bientôt El-Gharîdh le suivit encore sur ce terrain et engagea avec lui une lutte qui excita, durant plusieurs années, l'attention curieuse du public mekkois. Ibn Souraydj mettait-il en musique un morceau de poésie, El-Gharîdh faisait aussitôt un autre air sur les mêmes paroles et le chantait avec non moins de succès [2]. Les deux artistes se rendaient une fois par semaine dans une maison des faubourgs de la Mekke, où un grand nombre d'amateurs se réunissaient pour les entendre. Placés au milieu du cercle, chacun sur un siége élevé, ils chantaient alternativement et faisaient assaut de talent. L'auditoire les applaudissait tous deux, et il n'y avait ni vainqueur ni vaincu [3].

Sur ces entrefaites, Soucayna, fille de Hoçayn, vint à la Mekke en pèlerinage. Lorsqu'elle eut ac-

[1] *Aghâni*, I, 41, 130 v°.
[2] *Ibid.* I, 41, 130 v°.
[3] *Ibid.* I, 44 v°.

compli ses dévotions et qu'elle fut sur le point de retourner à Médine, Ibn Souraydj et El-Gharîdh se présentèrent ensemble chez elle. « Madame, lui dit Ibn Souraydj, j'avais mis tous mes soins à composer, pour quelques vers d'El-Ardji, un air que je vous destinais. Ce mauvais sujet d'El-Gharîdh m'a fait la malice d'adapter à ces mêmes vers un air de sa façon. Nous vous demandons de vouloir bien nous écouter et nous juger. Déclarez lequel de nous doit se reconnaître inférieur à son rival. Votre décision sera acceptée comme un arrêt sans appel. — Chantez, dit Soucayna, je vous écoute. » Ils chantèrent tour à tour, chacun sur l'air dont il était l'auteur, ces vers du poëte mekkois Abdallah el-Ardji :

Arrêtez-vous quelque temps ici, belle voyageuse. Si vous ne cédez à ma prière, vous commettrez une cruauté.

Pourquoi faut-il que le sort m'ait rendu épris d'une femme du Yaman, d'entre les Benou 'l-Hârith issus de Madhedj ?

Nous passons l'année entière sans nous rencontrer ailleurs que sur la route des lieux saints,

Lorsqu'elle fait le pèlerinage; et quand elle ne le fait pas, la vallée de Mina, malgré la foule qui s'y rassemble, n'est qu'un désert à mes yeux [1].

L'air d'Ibn Souraydj était du rhythme *thâkîl second*, celui d'El-Gharîdh, du rhythme *thakîl premier*.

[1] عوجى علينا ربّة الهودج انك ان لا تفعلى تحرَجى
أنّى اتيحت لى يمانيّة احدى بنى الحارث من مذحج
نلبث حولا كاملا كلّه لا نلتقى الا على مَنهج
فى الحج ان حجت وماذا منى واهله ان هى لم تحجج

Après avoir entendu les deux chanteurs, Soucayna leur dit : « Il m'est impossible de faire une distinction de mérite entre vous. Je compare vos airs à deux colliers, l'un de perles, l'autre de rubis, que l'on admire sans pouvoir décider quel est le plus beau [1] ».

La lutte se prolongeait. Piqué de voir qu'il n'avait aucun avantage sur El-Gharîdh, dans le genre *thakîl*, Ibn Souraydj changea de manière. Il se mit à composer des *hazadj,* airs tendres et faciles, et surtout des *ramal*, mélodies vives et agitées. Il obtint, particulièrement dans ce dernier genre, une supériorité marquée sur tous les artistes de son temps.

El-Gharîdh, ne pouvant marcher son égal dans cette nouvelle voie, lui dit un jour : « Tu corromps et rabaisses l'art; tu ne fais plus que des bagatelles; tu as perdu le sentiment du genre sérieux et magistral. — Non, je ne l'ai pas perdu, reprit Ibn Souraydj, et pour te le prouver, je veux composer un chant si grandiose que jamais personne n'en fera de pareil [2]. »

En effet, il composa, dans le rhythme *thakîl second*, un air magnifique, sur ces paroles du poëte Omar, fils d'Abou-Rabiâ :

Mon coursier bai gémit de la course effrénée que j'exige de lui; s'il pouvait parler, il exprimerait sa plainte.

Et moi je lui dis : Pourvu que, rapide comme l'éclair, tu

[1] *Aghâni,* I, 130 v°.

[2] *Ibid.* I, 44 v°, 130 v°.

me transportes au lieu où je verrai ma maîtresse, qu'importe que tu souffres ou que tu t'épuises[1] !

Ce chant, que l'on a mis au rang des chefs-d'œuvre de la musique arabe, assura enfin à Ibn Souraydj une victoire complète sur son émule.

Tandis qu'il jouissait de son triomphe, il fut pris d'un violent rhumatisme. Les douleurs qu'il éprouvait ne lui laissant aucun repos, il crut reconnaître la main de Dieu, qui le punissait de consacrer sa vie à un art profane. Il fit serment de ne plus chanter, se livra à la dévotion la plus austère, fréquenta assidûment la mosquée et répandit d'abondantes aumônes. Ses souffrances ne tardèrent pas à se calmer. Pour faire disparaître les dernières traces de la maladie, il résolut d'aller visiter le tombeau du Prophète, et se rendit à Médine. Un pieux musulman, vivant éloigné du monde, l'accueillit dans sa maison et le traita comme un frère. Ibn Souraydj passa chez cet ami une année entière, uniquement occupé de pratiques religieuses, de la lecture et de l'étude du Coran. En vain les musiciens de Médine s'étaient présentés plusieurs fois pour le saluer et pour l'entretenir, jamais il n'avait voulu les recevoir ni leur parler. Se trouvant enfin parfaitement rétabli, il songea à reprendre le chemin de la Mekke.

Soucayna, fille de Hoçayn, eut connaissance de

[1] تشكّى الكميتُ الجَرْىَ لما جهدته   وبيّن لو يسطيعُ ان يتكلما
فقلت له إن القَ للعين قرّة   فهان علىّ أن تكلّ وتسأما
(*Aghâni*, I, 44 v°, 12 v°.)

ce départ. Elle dit à un affranchi depuis longtemps attaché à sa famille et nommé Achàb. « Voilà Ibn Souraydj qui va partir. Il y a un an qu'il est ici, et je n'ai pas eu le plaisir de l'entendre chanter. J'en meurs d'envie : trouve un moyen de me satisfaire. — Mais je n'en vois aucun, repartit Achàb; c'est maintenant un homme absorbé dans la dévotion; toutes les instances seront inutiles auprès de lui. » Il ajouta avec une familiarité impertinente : « *Lèche le vase, ta salive sucrée te tiendra lieu du miel qu'il contient*[1]. » Soucayna fut tellement irritée de cette réponse qu'elle ordonna à ses femmes d'accabler de coups l'insolent serviteur. Elles tombent à l'instant sur Achàb, lui déchirent la figure et le col avec leurs ongles, le renversent, lui piétinent le ventre, la poitrine et la tête; puis, le saisissant par les pieds, elles le traînent la face contre terre et le jettent dans la rue.

Il était nuit. Achàb, après avoir repris ses esprits, se relève, et sa première pensée est de chercher à rentrer en grâce auprès de sa maîtresse. « Faisons, se dit-il à lui-même, une tentative pour contenter son caprice. » Il se rend à la maison où logeait Ibn Souraydj avec son ami, et frappe à la porte. « Qui est là? demande-t-on. — Achàb, de la part de Soucayna, fille de Hoçayn. » Au nom de la petite-fille du Prophète, la porte s'ouvre, Achàb s'élance, traverse un vestibule, pénètre dans une chambre et se

[1] الحسى تورك تشبعك حلاوة فمك.

trouve en face des deux paisibles habitants de cette demeure. Il était dans un état affreux. Ses vêtements déchirés, souillés de sang et de poussière, son visage pâle, sillonné de profondes égratignures, son nez saignant, ses yeux hagards, le rendaient effrayant à voir. «Qui es-tu, que veux-tu?» lui dit Ibn Souraydj. Achàb se fit connaître et raconta son aventure. «Remercie Dieu d'avoir la vie sauve, lui dit Ibn Souraydj, et ne retourne pas chez cette dame. — Je ne puis me passer d'elle; c'est ma maîtresse, je ne subsiste que de ses libéralités. Mais ne pourrais-tu venir avec moi pour la satisfaire et obtenir mon pardon? — Impossible, j'ai irrévocablement renoncé au chant. — Ah! tu me réduis au désespoir. Que deviendrai-je dans Médine? Qui voudra m'accueillir, quand Soucayna est irritée contre moi? Il ne me reste plus qu'à mourir de misère. Je t'en conjure au nom de Dieu, ne repousse pas ma demande; commets un petit péché pour me tirer de peine.»

Voyant Ibn Souradj inflexible à la prière, Achàb prend le parti de recourir à l'intimidation. Il pousse un cri si perçant que tout le quartier en est réveillé et mis en émoi. «Qu'est-ce que cela signifie? dit Ibn Souraydj. — Cela signifie que si tu ne viens pas avec moi, je vais pousser un second cri qui attirera tous les voisins sur leurs portes. Je sortirai, je leur montrerai mes blessures saignantes. Je leur dirai que c'est toi et ton ami qui m'avez mis en cet état parce que je vous ai surpris cherchant à com-

mettre un attentat à la pudeur d'une femme que j'ai arrachée de vos mains et qui a pris la fuite. Je dirai que vous êtes des hypocrites, qui ne vous couvrez du masque de la dévotion que pour vous livrer plus aisément aux orgies et à la débauche. — Va-t'en, que Dieu te confonde! — Ne te flatte pas que cette menace soit vaine; je l'exécuterai, j'en jure par le Dieu unique. Si je ne l'exécute pas, que ma femme soit répudiée trois fois, que la Càba soit changée en un pyrée, que le tombeau du Prophète devienne le tombeau d'Abou Righâl[1]. »

Cet horrible serment indiquait une ferme résolution. Ibn Souraydj, ébranlé, consulte son ami du regard. Il le voit consterné. Pour mettre un terme à une scène aussi fâcheuse, il consent à sortir avec Achàb et l'accompagne quelques moments. Mais, au détour d'une rue, il tourne le dos et veut fuir. Achàb le retient par son manteau et lui dit : « Si tu ne marches devant moi, j'ameute par mes cris tous les habitants de la rue. Je t'ai remis de la part de ma maîtresse un bracelet d'or pour que tu viennes en secret chanter chez elle. Maintenant tu refuses de remplir ton engagement, tu nies avoir reçu le bracelet, et afin de te débarrasser de moi, tu m'assommes, tu m'assassines. Voilà ce que je déclarerai. Le sang dont je suis couvert déposera contre toi. Avance, ou tu es perdu. »

Ibn Souraydj, troublé par cette nouvelle menace,

[1] Personnage dont la mémoire était en exécration chez les Arabes. (Voy. *Essai sur l'histoire des Arabes*, I, 272, 273.)

baisse la tête, soupire et marche devant son persécuteur.

Soucayna, qui savait ce dont Achàb était capable, veillait avec ses femmes et attendait Ibn Souraydj. On vint annoncer qu'il était arrivé. Elle ordonna de l'introduire aussitôt près d'elle, et l'accueillit avec de grands témoignages de joie. « Obayd, lui dit-elle, pourquoi donc nous avoir tenu rigueur si longtemps? » Ibn Souraydj s'excusa sur le serment qu'il avait fait pendant sa maladie et sur l'austérité de la vie de pénitence qu'il avait embrassée. Dans le cours de la conversation, il raconta le moyen dont Achàb s'était servi pour l'arracher de sa retraite. Soucayna rit beaucoup de ce récit. « J'oublie ma colère contre Achàb, dit-elle, qu'on lui donne un habillement neuf et dix pièces d'or (140 fr.). » Une heure se passa en causeries. Puis Ibn Souraydj se leva pour prendre congé. « Où veux-tu aller? lui dit Soucayna. — A la maison de mon ami. — Non pas, reprit-elle. Il faut que je t'entende chanter. Tu m'as négligée, tu me dois un dédommagement, et je te garderai ici trois jours. Pas un mot d'observation; ce serait inutile. Écoute bien le serment que je vais faire, pour le cas où tu refuserais obstinément de chanter. Que je ne sois plus la petite-fille du Prophète [1], si je ne te retiens captif pendant un mois, et que je ne sois plus la petite-fille du Prophète si chaque jour de ce mois

[1] بريت من جدّى.

je ne te fais appliquer dix coups de fouet. Enfin, que je ne sois plus la petite-fille du Prophète si j'agrée en ta faveur l'intercession de qui que ce soit. — Ô regrets! s'écria Ibn Souraydj. Je vais donc perdre le fruit de ma pénitence! » Et il chanta ces vers :

J'invoque l'être suprême, source de tout bien, et j'implore son secours contre la cruelle qui me tue.

Ma sœur! tant de peines qui m'accablent sans relâche ont abattu mon courage et courbé mon front [1].

« Patience! Obayd, lui dit Soucayna, tu auras des consolations. » En parlant ainsi, elle détacha de son bras un superbe bracelet d'or, du poids de 40 mithcâls, et le lui jeta gracieusement. « Je te conjure, lui dit-elle, de le mettre à ton poignet. »

Ibn Souraydj obéit. « Maintenant, poursuivit-elle, la nuit est fort avancée, Achàb va te conduire à sa chambre. Allez tous deux prendre le repos dont vous avez besoin après les émotions de cette soirée. »

Le lendemain, Soucayna fit appeler Achàb et lui dit : « Va trouver Azzè-t el-Meylâ et dis-lui : Ma maîtresse te salue et t'annonce qu'Obayd est chez elle pour quelques jours. Elle te prie de venir lui faire une visite. » Achàb partit et revint bientôt amenant Azzè. On servit à dîner. Soucayna s'assit à une table avec Azzè et celle de ses femmes qu'elle aimait le plus. Ibn Souraydj, Achàb et les autres affranchis mangèrent à une autre table placée à peu

[1] استعين الذى بكفيه نفعى ورجاى على التى قتلتنى
قلت اى اخت شفنى ما الاقى من خطوب تتابعت قد حنتنى

de distance de la première. Après le repas, Azzè et Ibn Souraydj chantèrent alternativement, et la journée se passa dans les plaisirs de la musique entremêlés de conversations et de récits. Les deux jours suivants furent employés de la même manière. Enfin, au matin du quatrième jour, Soucayna remercia Azzè de sa visite et rendit la liberté à Ibn Souraydj, après avoir donné à l'un et à l'autre de nombreuses marques de sa générosité.

Ibn Souraydj n'osa se représenter chez son pieux ami. Il retourna tout droit à la Mekke et y reprit sa vie d'artiste [1].

Cette année même, à l'époque du pèlerinage, il voulut essayer l'effet de sa voix sur un grand nombre d'hommes rassemblés. Placé dans le jardin d'Ibn Amir, au moment où le cortége des pèlerins, revenant de Mina, commençait à défiler devant lui, il se mit à chanter. A l'instant la tête de la colonne s'arrêta; la queue continuant d'avancer, il y eut une presse et un encombrement tels qu'on montait les uns sur les autres et que plusieurs personnes faillirent étouffer. Enfin un vieillard, perçant la foule, s'approcha d'Ibn Souraydj et lui dit : « Tu retiens le cortége, et cependant il est tard ; crains Dieu et laisse continuer la marche. » Ibn Souraydj se tut, et aussitôt la colonne se remit en mouvement [2]. Ce trait fut renouvelé dans la suite par plusieurs chan-

[1] *Aghâni*, III, 471-472 v°.
[2] *Ibid.* I, 52.

teurs, jaloux de faire la même épreuve qu'Ibn Souraydj.

Parmi les pèlerins se trouvait le prince Souleymân, fils du calife Abd el-Mélik. Pendant le séjour qu'il fit à la Mekke, après son pèlerinage, il proposa un prix de chant, consistant en une *bedra* ou somme de 10,000 dirhams (7,000 fr.)[1]. Les artistes les plus renommés de la Mekke prirent part à ce concours. Souleymân, qui en était le président et le juge, décerna la *bedra* à Ibn Souraydj et distribua une pareille somme entre les autres chanteurs qui avaient disputé le prix[2].

Lorsque Walîd, fils d'Abd el-Mélik, fut parvenu au trône, il écrivit au gouverneur de la Mekke d'envoyer Ibn Souraydj à Damas et de lui fournir ce qui était nécessaire pour qu'il pût faire le voyage avec toutes les commodités désirables. Ibn Souraydj, arrivé à Damas, fut logé, par ordre du calife, dans un pavillon attenant au palais. Quelques jours après, Walîd le manda en sa présence, lui fit un accueil gracieux et l'invita à s'asseoir. Il se plaça à l'extrémité du sofa. Cette modestie plut à Walîd, qui le fit approcher et l'obligea à s'asseoir auprès de lui. «J'ai entendu, lui dit-il, faire tant d'éloges de ton talent et de ton esprit, que j'ai désiré te connaître personnellement. — Commandeur des croyants, répondit Ibn Souraydj, *mieux vaut entendre parler*

[1] سبّق بين المغنين بدرةً.

[2] *Aghâni*, I, 52.

du moaïdi que de voir sa personne[1]. — Ce proverbe, reprit Walîd avec bonté, ne t'est pas applicable. Mais, allons! qu'as-tu à me chanter?»

Ibn Souraydj chanta successivement deux pièces de vers à la louange du calife, composées l'une par El-Ahwas[2], poëte de Médine, l'autre par Adi[3], poëte de la tribu d'Amila. Walîd, également charmé du choix de ces morceaux et de la manière dont ils avaient été chantés, adressa les compliments les plus flatteurs à l'artiste, le fit revêtir de plusieurs *khilà*, ou habits d'honneur, et lui donna des sacs d'argent et des bourses pleines d'or. Les remerciements d'Ibn Souraydj, les vœux qu'il forma pour la prospérité du calife, furent si bien tournés, que Walîd ne put s'empêcher de lui dire: «Je ne sais en vérité ce que je dois admirer le plus de ton chant ou de l'élégance de ton langage.»

Voulant aussi témoigner son estime aux deux poëtes El-Ahwas et Adi, Walîd expédia des ordres pour qu'on les fît venir à sa cour; ils arrivèrent quelque temps après. Le calife leur assigna pour logement le pavillon même où il avait placé Ibn Souraydj. En y entrant, ils furent surpris et désappointés d'y trouver le chanteur, dont ils ignoraient la présence à Damas. «Il est bien désagréable pour

[1] Voy. Meydâni, prov. لأن تسمع بالمعيدى خير من ان تراه, et Ibn Khallican, édit. de Slane, p. ١٨٨.

[2] J'ai déjà fait connaître El-Ahwas. (Voy. plus haut, à la fin de l'article de Djémîlè.)

[3] Voy. la note A à la fin de l'article d'Ibn Souraydj.

nous, lui dirent-ils, de te rencontrer ici. Tu vas nous faire concurrence. Ta vue nous pétrifie et nous empêchera de paraître avec avantage. — Vous êtes des ingrats, répliqua Ibn Souraydj. Mon chant, qui a fait valoir vos vers, a été cause que le calife vous a appelés. — Comment! s'écria Adi, tu prétends nous imposer de la reconnaissance! Ce sont nos vers qui ont fait valoir ton chant. Je jure que jamais un même toit ne nous couvrira, excepté devant le calife. » A ces mots, il sortit, suivi d'El-Ahwas, et ils allèrent se loger ailleurs.

Cette scène avait eu pour témoin un domestique du palais, qui la rapporta au calife. Walîd en fut très-mécontent et se proposa de mortifier les deux poëtes. Il devait leur accorder audience le lendemain; il donna des instructions à Ibn Souraydj pour l'exécution d'un plan qu'il avait imaginé.

Le lendemain, El-Ahwas et Adi sont introduits dans son salon; ils sont enchantés de ne pas apercevoir Ibn Souraydj parmi les assistants. Walîd les reçoit d'un air bienveillant et les invite à lui réciter quelques morceaux de leurs poésies; ils déclament des pièces de vers préparées pour la circonstance, et dans lesquelles ils exaltent à l'envi les mérites et la gloire du calife. Puis une voix harmonieuse et sonore se fait entendre dans une chambre séparée du salon par une simple portière de soie. On se tait et l'on écoute. Quand le chant a cessé, Adi prend la parole : « Le Commandeur des croyants, dit-il, me permet-il d'oser lui adresser une observation?

— Parle sans crainte, dit Walîd. — Eh bien! reprend Adi, comment se fait-il que le Commandeur des croyants, possédant parmi les gens de sa maison un chanteur aussi habile, envoie à la Mekke chercher Ibn Souraydj, dont le passage à travers les contrées musulmanes, depuis le Tihâma jusqu'à Damas, avec une pompeuse escorte, fait dire aux populations étonnées : « Quel est ce personnage? » On répond : « C'est Ibn Souraydj, un affranchi que le calife a demandé pour voir comment il chante. » A quoi bon, en un mot, attirer de si loin un chanteur fort ordinaire, quand on a chez soi un artiste excellent? — Tu ne connais donc pas cette voix? dit Walîd. — C'est la première fois de ma vie que je l'entends, répond Adi, et jamais sans doute je n'en entendrai une pareille. Si je ne craignais de proférer devant le Commandeur des croyants une sorte de blasphème, je dirais que c'est la voix d'un être céleste. — Que le chanteur se montre, » dit Walîd.

La portière est écartée, le chanteur paraît. C'est Ibn Souraydj. A son aspect, les deux poëtes, décontenancés et confus, s'empressent de prendre congé et de sortir[1].

Après un séjour assez prolongé à la cour de Walîd, Ibn Souraydj revint à la Mekke. Il y trouva un nouveau gouverneur, Nafi ibn Alkama, qui avait signalé son entrée en fonctions par la publication

[1] *Aghâni*, I, 48 r°, 49 v°.

d'une ordonnance sévère contre le vin et la musique. Cette tentative de réforme eut peu de succès. Les jeunes gens allaient avec des chanteurs faire des parties de plaisir au dehors de la Mekke et échappaient le plus souvent à la surveillance des agents de l'autorité. Ibn Souraydj se permettait aussi de fréquentes infractions à la défense. L'émir en était instruit et fermait les yeux[1], en considération du caractère d'ailleurs estimable de cet artiste et de la faveur dont le calife l'honorait. Mais il punissait avec rigueur les autres musiciens qui se laissaient surprendre en contravention; il était surtout animé contre El-Gharîdh, dont l'immoralité était notoire, et il le faisait rechercher activement. El-Gharîdh se tint si bien caché qu'on ne put le découvrir. Enfin, ennuyé de sa reclusion et d'une existence toujours menacée, il s'évada sous un déguisement et se réfugia dans le Yaman. Il y vécut plusieurs années, triste et morose, regrettant sa ville natale, où cependant il ne voulut plus retourner, alors même qu'il put le faire sans péril, par suite du changement de gouverneur. Il mourut dans sa retraite vers l'an 98 de l'hégire (716-717 de J. C.), sous le califat de Souleymân, fils d'Abd el-Mélik[2].

Ibn Souraydj, dans sa vieillesse, fut attaqué de l'éléphantiasis; il avait une fille nubile, mais non encore mariée, qui lui prodiguait de tendres soins.

[1] *Aghâni*, III, 86.
[2] *Ibid.* I, 138.

Au moment où il sentit sa fin approcher, voyant sa fille qui pleurait près de lui, il versa aussi des larmes et s'écria : «Que n'ai-je une fortune à te laisser! C'est pour toi seule que je regrette la vie. Que vas-tu devenir après moi? — Ne crains rien, mon père, répondit-elle. Ma mémoire fidèle a retenu tous les airs que tu as composés; ce sera pour moi un patrimoine. — Voyons si tu dis vrai, reprit Ibn Souraydj. Chante-moi tout ce que tu sais.» Elle lui chanta la plupart de ses airs; il écoutait attentivement. «C'est bien, dit-il, me voici soulagé d'un grand poids.» Puis il envoya chercher Saïd, fils de Maçoùd el-Hodhali, jeune ouvrier sculpteur qui était en même temps un chanteur agréable; il lui donna sa fille en mariage[1] et mourut bientôt après, dans la quatre-vingt-cinquième année de son âge, sous le règne de Hicham, fils d'Abd el-Mélik[2], vers l'an 108 de l'hégire (726 de J. C.).

Saïd el-Hodhali apprit de sa femme tous les chants d'Ibn Souraydj et se forma ainsi un riche répertoire. Dans la suite, il s'attribua à lui-même plusieurs des compositions de son beau-père[3].

Note A.

عدى بن الرقاع, Adi, fils (c'est-à-dire descendant) du poëte El-Rakkâ el-Amili, florissait sous les Omeyyades. On raconte de lui un trait honorable.

[1] *Aghâni*, I, 52, 302 v°.
[2] *Ibid.* I, 40 v°, 41, 52 v°.
[3] *Ibid.* I, 52, 302 v°.

Il avait reçu des bienfaits d'Obayda, fils d'Abd er-Rahmân, gouverneur de Palestine. Cet Émir, s'étant attiré le courroux de Walîd Ier, fut destitué, transporté à Damas, frappé de verges et exposé sur la place publique. Walîd avait ordonné à ses gardes de saisir et de lui amener toute personne qui témoignerait de la pitié à Obayda, pendant son exposition. Adi se présenta au milieu de la place et récita à haute voix des vers à la louange d'Obayda. Arrêté par les gardes et conduit au calife, il lui dit : « Obayda m'a fait du bien ; c'était aujourd'hui ou jamais le moment de lui montrer ma reconnaissance. » Walîd le relâcha avec des marques d'estime. (*Aghâni*, II, 272, 274 v°.)

ابو عباد معبد بن وهب Mâbed.

Abou Abbâd Mâbed, fils de Wahb, célèbre chanteur né à Médine, était, suivant l'opinion la plus commune, affranchi d'Abd er-Rahmân ibn Catan, personnage de la famille de Wâbiça, branche des Benou Makhzoum.

Le père de Mâbed était noir; lui-même était mulâtre, grand de taille et louche[1]. Sa voix était magnifique; il possédait à fond l'art musical. Il fut le prince des chanteurs de Médine; un poëte a dit de lui :

Touways et après lui Ibn Souraydj ont été d'habiles artistes; mais la prime du talent appartient à Mâbed[2].

[1] *Aghâni*, I, 8.

[2] اجاد طويس والسريجى بعده وما قصبات السبق الا لمعبد
(*Aghâni*, I, 8 v°.)

Il y a un peu d'exagération dans cette louange. Màbed avait des prétentions plus modestes et ne se regardait pas comme supérieur à Ibn Souraydj, car on rapporte que plusieurs fois il lui arriva de dire : « Je chante aujourd'hui comme Ibn Souraydj, » voulant exprimer par là qu'il était content de lui-même et qu'il se trouvait en voix [1].

Lorsqu'il était esclave, Màbed avait souvent gardé les moutons; mais, plus ordinairement, il avait été employé à faire le commerce pour le compte de son maître. Malgré ces occupations, il avait su se ménager le temps de prendre des leçons de chant chez Saïb Khathir et chez le persan Nachît. Ensuite, devenu libre, il fréquenta la maison de Djémîlè et profita beaucoup des enseignements qu'il reçut de cette grande cantatrice [2].

Il commença à se produire dans les sociétés d'amateurs sous le règne d'Abd el-Mélik, vers 70 de l'hégire (689 de J. C.). Bientôt il acquit de la renommée, par la composition d'un air d'une beauté remarquable sur ces paroles du poëte Abou Catîfa [3]:

Le château, les dattiers et la terre de Djemmâ qui les sépare, sont plus agréables à mon cœur que les portes de Djiroun [4].

[1] كان معبد اذا اعجبه غناوه قال انا اليوم سريجى. (*Aghâni*, I, 40 v°.)

[2] *Aghâni*, I, 8 v°.

[3] Voyez, sur Abou Catîfa, le *Nouv. Journ. asiat.* vol. XVI, p. 513 et suiv. *Aghâni*, I, 3 v° et suiv.

[4] القصر فالنخل فالجماء بينهما اشهى الى القلب من ابواب جيرون

Fier du succès qu'il obtenait parmi ses compatriotes les Médinois, Mâbed forma le projet d'aller à la Mekke, pour connaître les chanteurs de cette ville et se faire connaître d'eux. Voici quelques détails de son voyage, recueillis de sa propre bouche et conservés par la tradition.

« A peine entré à la Mekke, disait-il, je m'empressai de vendre la modeste monture qui m'avait amené. Puis je m'informai en quel lieu les chanteurs avaient l'habitude de se réunir. « Chez un tel, me dit-on, au faubourg de Koaïkiàn ». Je me rends à la maison indiquée. La nuit était venue. Je trouve la porte close. Je frappe. « Qui est là? » crie le propriétaire. Je réponds : « Viens y voir, s'il te plaît. » Je l'entends marmotter quelques paroles, parmi lesquelles je distingue les mots : « Dieu me protége! » il semblait craindre une visite fâcheuse. Enfin, il ouvre sa porte et me dit : « Qui es-tu? — Un homme de Médine. — Que veux-tu? — J'ai du goût pour la musique; je me flatte même de la savoir un peu. J'ai appris que les chanteurs ont des réunions chez toi. Je viens te prier de me mettre en relation avec eux, et, pour cela, de vouloir bien me loger dans un coin de ta maison. Je ne réclame que le couvert; pour le reste, je ne serai à charge en au-

Ce château, ces dattiers, cette terre de Djemnâ, étaient d'anciennes propriétés de Saïd, fils d'Elâci, situées près de Médine. A la mort de Saïd, elles avaient été achetées par le calife Moawia. Les portes de Djiroun sont des portes de Damas, ville où Abou Catîfa, obligé de quitter Médine, s'était réfugié. (Voy. *Nouv. Journ. asiat.* t. XVI, p. 416, 417. *Aghâni*, I, 2 v°, 3 v°.)

cune manière, ni à toi, ni à personne». Après un instant d'hésitation, il me dit : «Entre avec la bénédiction de Dieu.» Il me désigna un endroit où je m'installai avec mon petit bagage.

«Le lendemain, les chanteurs arrivèrent l'un après l'autre. Quand ils furent au complet, ils parurent surpris et inquiets de voir un étranger dans leur compagnie, et demandèrent à l'hôte qui j'étais. «C'est un Médinois, leur dit-il, d'un caractère charmant. Il aime passionnément la musique. Vous n'avez à craindre ni espionnage, ni indiscrétion de sa part.» Sur cette assurance, ils m'accueillirent avec cordialité. Nous causâmes quelque temps; ensuite, ils se mirent à boire et à chanter. Je témoignai un grand plaisir à les entendre et leur adressai des compliments dont ils furent flattés. Chaque jour, pendant plus d'une semaine, je passai ainsi quelques heures avec eux. J'écoutais leurs chants avec beaucoup d'attention, et comme ils répétaient souvent les mêmes airs, j'en retins un certain nombre.

«Un jour, au milieu de notre séance, je dis à Ibn Souraydj : «Veux-tu me permettre de chanter ton air :

Dis à Hind et à sa compagne, avant le moment de la séparation, etc.[1]

«Bah! répondit-il, est-ce que tu sais chanter? — Tu verras, repris-je, peut-être je m'en tirerai passablement.» Je chantai cet air. «A merveille!» s'é-

[1] قل لهند و تربها قبل شحط النوى غدا

crièrent Ibn Souraydj et ses amis. Puis je chantai successivement à chacun d'eux un air de sa composition. Ils éclatèrent en bravos et en exclamations d'étonnement. «En vérité, dirent-ils, tu chantes nos airs mieux que nous-mêmes. — Vous vous moquez, répliquai-je. Mais je veux vous divertir encore davantage. Je vais vous régaler de quelque chose de mon propre fonds.» Je leur chantai plusieurs de mes airs. Ils furent stupéfaits. «Par Allah! dirent-ils, tu es un grand artiste. Tu dois avoir un nom connu. Qui es-tu donc? — Je suis Mâbed,» répondis-je. Alors ils se levèrent et, se précipitant vers moi, ils me baisèrent la tête. «Nous entendions parler de toi avec éloge, dirent-ils; et nous pensions qu'on exagérait ton mérite. Quelle erreur était la nôtre! Tu es notre maître à tous.» Je les remerciai de leur politesse et me félicitai d'avoir trouvé de si aimables confrères. Notre intimité devint dès lors plus étroite. Je restai encore un mois avec eux, après quoi je regagnai Médine[1].»

Quelques années plus tard, Mâbed fit un autre voyage à la Mekke. Il s'était mis en route monté sur une chamelle et suivi d'un serviteur qui conduisait une seconde chamelle chargée de son bagage et de ses provisions. Un jour qu'il avait pris les devants et laissé très-loin derrière lui son serviteur, il se trouva pressé par la soif et accablé de chaleur, au milieu d'une vaste plaine de sable. Il aperçut à

[1] *Aghâni*, I, 12.

peu de distance une tente isolée; il s'en approcha et y vit un nègre qui avait près de lui plusieurs outres pleines d'eau. « Frère, lui dit-il, veux-tu me donner à boire? — Non, répondit le nègre. Permets-moi du moins de m'abriter un instant sous ta tente contre l'ardeur du soleil. — Non, dit le nègre. » Sans s'émouvoir de la brutalité de ces refus, Mâbed met tranquillement pied à terre, lève une des jambes de devant de sa chamelle, et lui ayant attaché le canon avec l'avant-bras, de manière à l'empêcher de marcher[1], il s'assied à l'ombre de l'animal. « Il faut, dit-il, que je remue la langue pour provoquer dans ma bouche une salivation qui m'humecte le gosier. Je ferai bien aussi d'employer ce moment de repos, en attendant mon domestique, à composer un chant nouveau que j'offrirai à quelque seigneur de la Mekke. » Afin d'exciter sa verve, il commence à fredonner son air :

Le château, les dattiers et la terre de Djemmâ qui les sépare, etc.

A peine le nègre eut-il entendu sa voix, qu'il accourut à lui avec empressement, l'entraîna dans sa tente, lui présenta à boire et le combla de prévenances. Mâbed, ayant ensuite été rejoint par son serviteur, voulut continuer sa route. « La chaleur

[1] C'est ce qu'exprime le verbe arabe عقل. Il existe un tableau d'Horace Vernet représentant un Arabe qui fait sa prière dans le désert, à l'ombre de son chameau. L'animal est justement dans la position décrite ici. Ce tableau a été reproduit dans une gravure de M. Sixdéniers.

est grande, lui dit le nègre, tu pourrais encore souffrir de la soif. Laisse-moi t'accompagner. Je porterai sur mon dos une outre d'une eau fraîche et délicieuse. Chaque fois que tu auras soif, je te donnerai à boire et tu me chanteras un air.» Màbed accepta en riant ce marché. Il chemina ainsi avec le nègre pendant le reste de la journée, buvant et chantant, jusqu'à ce qu'il eût atteint un village où il devait passer la nuit[1].

Le lendemain il était à la Mekke. A son arrivée, il apprit qu'il y avait chez Ibn Safouân un concours de chant, pour un prix proposé par ce personnage[2], l'un des plus notables Coraychites de la Mekke. Il courut à la maison d'Ibn Safouân. L'huissier placé à la porte de la salle du concours l'arrêta et lui dit: «Il est trop tard. J'ai ordre de ne plus introduire personne. — Ne puis-je au moins, dit Màbed, m'approcher de la porte et chanter du dehors? — Soit, répliqua l'huissier.» Màbed, profitant du premier moment de silence, chanta un de ses airs. Ses confrères qui étaient dans l'intérieur de la salle reconnurent sa voix et s'écrièrent: «C'est Màbed. Qu'il entre! qu'il entre!» Ibn Safouân commanda de lui

[1] *Aghâni*, I, 10.

[2] ان ابن صفوان سبّق بين المغنين جايزة. Je pense que le personnage désigné ici par la qualification d'Ibn Safouân, c'est-à-dire fils ou petit-fils de Safouân, devait être un fils de cet Abdallah ibn Safouân qui périt avec Abd Allah ibn Zobayr, dont il soutenait la cause, lors de la prise de la Mekke par les troupes de Haddjadj, en l'année 73 de l'hégire (692 de J. C.). (Voy. *Nouv. Journ. asiat.* t. X, p. 55, 148, 154.)

ouvrir. Màbed répéta son chant, enleva tous les suffrages et remporta le prix [1].

Sa réputation s'était étendue jusqu'à la cour des Omeyyades. Il fut souvent mandé à Damas par le calife Walîd Ier, fils d'Abd el-Mélik, et ses successeurs, entre autres par Yézîd II, fils d'Abd el-Mélik.

Abd el-Wâhed, fils d'Abdallah, de la tribu de Nasr, étant gouverneur de Médine, reçut une lettre du calife Yézîd II, contenant l'ordre de lui envoyer le poëte El-Ahwas et le chanteur Màbed. Il leur fournit, à l'un et à l'autre, des montures, des provisions et une somme d'argent pour leur dépense. Ainsi équipés, ils partirent ensemble et se dirigèrent vers Damas. Arrivés sur le territoire de la ville d'Ammân, en Palestine, ils virent un lac auprès duquel s'élevaient plusieurs châteaux. La beauté de ce lieu les invitait à faire une halte. Ils descendent de leurs chamelles et s'asseyent au bord du lac. Bientôt ils aperçoivent une jeune et jolie fille qui s'approche portant une cruche sur l'épaule. Elle jette les yeux sur les châteaux, et, d'une voix pleine de charme, elle entonne ce chant, dont les paroles étaient d'El-Ahwas et la musique de Màbed :

Habitation d'Âtica, d'où mes ennemis m'obligent de m'éloigner, quoique mon cœur y soit retenu captif [2], etc.

A mesure qu'elle chante, elle s'anime si bien qu'en

[1] *Aghâni*, I, 9.

[2] يا بيت عاتكة الذى اتعزّل   خوفَ العدى وبه الفؤاد موكّلُ

finissant elle se met à danser. Mais, dans la vivacité de ses mouvements, sa cruche lui échappe, tombe à ses pieds et se brise. « Effet de ma musique! s'écrie Màbed. — Effet de mes vers! dit Ahwas. » Tous deux se lèvent et vont à la jeune fille. « Qui es-tu, à qui appartiens-tu? » lui demandent-ils. Elle répond : « Je suis de Médine. J'appartiens à la maison de Walîd, fils d'Okba; on m'a vendue pour 50,000 dirhams (35,000 francs) à un homme de la famille d'El-Wahîd, qui s'était épris de moi. Il a ensuite épousé une de ses cousines et m'a sacrifiée à cette femme. Il m'a mise à sa disposition pour la servir. Elle m'emploie à aller puiser de l'eau; c'est ce qui m'a amenée ici aujourd'hui. A l'aspect de ces châteaux, une douce illusion s'est emparée de mes sens. Il m'a semblé revoir Médine, et je me suis livrée à un transport de joie. Voilà ma cruche cassée, je serai grondée en rentrant. »

Elle pleurait en parlant ainsi. Les deux voyageurs tâchèrent de la consoler. « Nous nous rendons, lui-dirent-ils, à Damas, où le calife Yézîd nous appelle; nous trouverons moyen de l'intéresser en ta faveur. Aie bon espoir. » Là-dessus, ils la quittèrent et poursuivirent leur route.

El-Ahwas, chemin faisant, composa sur cette aventure une chanson que Màbed mit en musique. Peu de jours après, ils étaient à Damas et se présentaient devant Yézîd. « Chante-moi, dit le calife à Màbed, l'air le plus nouveau que tu aies composé. » Màbed chanta :

[1] L'ornement du lac est celle qui a chanté avec tant d'art et qui a brisé sa cruche.

Qui es-tu, jeune fille? lui ai-je dit. Elle a répondu: « J'appartenais jadis aux enfants d'El-Walid,

A de nobles Coraychites. Je suis passée en la possession de la famille d'El-Wahid, de la postérité de Khâlid.

L'air que j'ai chanté est de Màbed; les vers sont de l'illustre poëte El-Ahwas. »

Les larmes qu'elle versait m'ont attendri, et je lui ai dit: « Je suis El-Ahwas, mon compagnon est Màbed. Répète ton chant, nous t'en prions. »

Elle l'a répété et a fait merveille. Puis elle s'éloignait en se balançant avec grâce. Je lui ai dit d'un ton affectueux:

« Ma fortune ne me permet pas de t'acheter; mais je te confie à la générosité de l'illustre Yézìd.

Je te promets, et cette promesse de ma part vaut un serment,

Qu'il sera fait mention de toi dans des vers chantés devant le calife par Màbed, avec cette voix puissante qui fait tressaillir d'émotion.

ان زين الغدير من كسر الجرّ   وغنّى غناء فحل مجيد[1]
قلت من انت يا ظعين فقالت   كنت فيما مضى لآل الوليد
ثم اصبحت بعد حيّ قريش   فى بنى خالد لآل الوحيد
فغناى لمعبد ونشيدى   لفتى الناس الاحوص الصنديد
فتباكيت ثم قلت انا الاحوص والشيخ معبد فاعيدى
فاعادت فاحسنت ثم ولت   تتهادى فقلت قول عميد
يعجز المال عن شراك ولكن   انت فى ذمّة الهمام يزيد
ولك اليوم ذمتى بوفاى   وعلىّ ذا من عظام العهود
ان سيجرى لك الحديث بصوت   معبدىّ يدرّ حبل الوريد
يفعل الله ما يشاء فظنّى   كل خير بذا هناك وزيدى
قالت الفتية الكعاب الى اللـه امورى وارتجى تسديدى

Dieu, s'il lui plaît, favorisera nos efforts. Sois assurée, du moins, que notre dévouement ne te manquera pas. »

La jeune beauté a répondu : « Ma destinée est entre les mains de Dieu. J'espère qu'il m'accordera le bonheur. »

« Quelle est cette histoire? dit le calife; il y a quelque chose là-dessous. Expliquez-moi cela. » El-Ahwas et Màbed lui racontèrent les détails de la rencontre qu'ils avaient faite au bord du lac. « Ce ne sera pas en vain, leur dit Yézîd, que vous aurez compté sur moi. Je me charge du sort de votre protégée. » Aussitôt, il expédia à son lieutenant dans la ville d'Ammân l'ordre d'acquérir cette jeune esclave à quelque prix que ce fût, et de la lui envoyer. Le lieutenant l'acheta 100,000 dirhams (70,000 francs) et l'offrit en présent au calife. Yézîd la trouva charmante, pleine d'esprit et de talents. Il lui donna un appartement particulier dans son harem, des domestiques, des terres, et en outre il lui assigna une pension considérable, Elle ne fut point ingrate envers les deux auteurs de sa fortune. Avant leur départ de Damas, ils reçurent d'elle des bourses pleines d'or, de riches habillements et des cadeaux de toute sorte [1].

Le même calife Yézîd II, fils d'Abd el-Mélik, dit un jour à Màbed : « Je veux soumettre à ton appréciation ce que je pense de toi-même. Si mon opinion te paraît manquer de justesse, dis-le-moi franchement; je te laisse toute liberté à cet égard. Je

[1] *Aghâni*, IV, 216.

trouve dans tes compositions un style ferme, un mérite solide[1], que je ne remarque pas au même degré dans celles d'Ibn Souraydj. Mais les chants d'Ibn Souraydj me semblent avoir quelque chose de plus moelleux, de plus facile[2] que les tiens. — Prince des croyants, répondit Màbed, j'en atteste le Dieu qui vous a honoré de la dignité suprême et vous a confié le gouvernement de la nation de son prophète, cette opinion est exactement celle qu'Ibn Souraydj ou moi exprimerions sur nous-mêmes. En résulte-t-il que je sois inférieur à Ibn-Souraydj? — Je ne décide pas entre vous, reprit Yézîd; mais quant à mon goût personnel, ce que je préfère à tout, c'est ce qui me donne du plaisir, de l'entrain. — Ibn Souraydj, dit Màbed, cultive le genre gracieux et léger[3]; moi, je me suis voué au genre large et grandiose[4]. Je marche à l'occident, lui à l'orient; nous ne saurions nous rencontrer. — Mais ne pourrais-tu, ajouta Yézid, imiter la manière d'Ibn-Souraydj? — Je le pourrais sans doute, » répliqua Màbed; et à l'instant il composa et chanta un air du rhythme *ramal accéléré*[5], sur ces vers attribués à Ibn ez-Zibàra[6] :

[1] متانة.

[2] اخناثًا ولينًا, *aliter* اخناثًا.

[3] الخفيف.

[4] الكامل التامّ, c'est la même chose que le *thakîl* الثقيل.

[5] خفيف الرمل.

[6] Abd Allah, fils de Zibàra ابن الزبعرى, poëte contemporain de

[1] Vivent les fils qu'a mis au monde la sœur des Benou-Sahm[2] !

Vivent Hichâm, Abou-Abd Menâf[3], si terrible à ses adversaires.

Et Dhou-rroumhayn[4], ces lions pour la force et le courage.

Deux d'entre eux ont combattu avec le sabre et la lance (à la journée d'Ocâzh[5]), tandis que l'autre, du haut des collines, accablait l'ennemi de ses flèches.

« Bravo ! mon maître, s'écria Yézîd. Recommence, je t'en supplie. » Mâbed répéta son chant. « Bravo ! Bravo ! dit Yézîd. Encore, mon cher Mâbed. » Une troisième fois Mâbed chanta cet air. Yézîd, transporté, se leva impétueusement et cria aux femmes esclaves placées derrière un rideau : « Venez toutes et faites comme moi. » Puis il se mit à tourner sur

Mahomet. (Voyez *Essai sur l'histoire des Arabes*, t. I, p. 279 ; t. III, p. 34, 173, 235, 239.)

[1] الا لله قـــــوم و لدت اخت بنى سهم
هشام وابو عبد مناف مدره الخصم
وذو الرمحين اشبال على القوة والحزم
فهذان يذودان وذا من كثب يرمى

[2] Rayta, fille de Saïd, femme de Moghayra, descendant de Makhzoum.

[3] Son véritable nom était El-Fâkih.

[4] L'homme aux deux lances, surnom d'Abou Rabià, grand-père du poëte Omar, fils d'(Abd Allah fils d')Abou Rabià. Ce surnom lui venait, selon les uns, de ce qu'il avait les jambes si longues qu'on les comparait à des lances; selon d'autres, de ce qu'il avait combattu avec deux lances à la journée d'Ocâzh. (*Aghâni*, I, 12 v°.)

[5] Voyez, sur cette journée, l'*Essai sur l'histoire des Arabes*, t. I, p. 312, 313.

lui-même en circulant autour de la salle et déclamant des vers amoureux. Les femmes tournaient avec lui. Enfin Yézîd étourdi tomba par terre. Les femmes tombèrent sur lui. Des eunuques vinrent les relever et emportèrent le calife presque sans connaissance [1].

On sait que Yézîd II eut pour successeur son frère Hicham, le dernier des fils d'Abd el-Mélik. Nous avons dit qu'Ibn Souraydj mourut dans la quatrième année du règne de Hicham. Màbed se trouvait à Médine en compagnie de quelques amis, quand un voyageur, arrivant de la Mekke, entra et lui communiqua à l'oreille cette nouvelle.

« Me voici aujourd'hui, s'écria Màbed, le premier des chanteurs arabes! — Eh quoi! lui dirent ses amis, ne l'es-tu pas depuis longtemps.? — Non, répliqua Màbed, je ne l'étais pas lorsque Ibn Souraydj vivait. L'on vient de m'apprendre sa mort [2]. »

Jusque-là le témoignage de Màbed avait été admis en justice à Médine, malgré sa profession de chanteur, en considération de la régularité de sa conduite. Mais, à cette époque, Walîd II, fils de Yézîd, neveu du calife Hichâm et son successeur désigné à l'empire, attira Màbed près de lui. Ce jeune prince, qui avait d'abord donné de belles espérances, commençait à se livrer à l'irréligion et à la débauche. Les femmes, le vin, la musique, occupaient tous ses instants. Màbed, pendant quelque

[1] *Aghâni*, I, 14.
[2] *Ibid.* I, 45, 52 v°.

temps, fit partie de sa société intime et fut le compagnon de ses plaisirs. Par là, il perdit beaucoup dans l'estime de ses compatriotes, et quand il revint à Médine, son témoignage ne fut plus reçu par le câdhi[1].

Après un règne de près de vingt années, le calife Hicham termina sa carrière. Son neveu Wâlîd II attendait ce moment avec impatience pour s'abandonner plus librement à ses goûts. A peine en possession du trône, il eut envie d'entendre Màbed et dépêcha à Médine un courrier qui l'amena en poste à Damas.

Màbed, conduit au palais, fut introduit par les chambellans dans une salle au milieu de laquelle était un bassin de marbre, vaste et profond, rempli d'eau de rose mêlée de musc et de safran. Au bord de ce bassin, du côté de la porte d'entrée, était un petit tapis avec un coussin et, du côté opposé, un grand rideau de soie cachait le fond de la salle. Les chambellans placèrent Màbed sur le tapis et lui dirent : « Salue le calife et assieds-toi ici. » Ensuite, ils se retirèrent. Màbed, resté seul, se tourna vers le rideau : « Salut au Prince des croyants, dit-il; puisse le ciel le combler de prospérités! — Salut à toi, Màbed, répondit Walîd de derrière le rideau. Tu vois que je ne t'ai pas oublié. Je t'ai fait venir pour entendre tes chants. — Le Prince des croyants, reprit Màbed, désire-t-il que je chante ce

[1] *Aghâni*, I, 376 v°.

qui se présentera à mon esprit? ou bien veut-il m'indiquer un air?» Walîd en désigna un, Màbed le chanta. Comme il finissait, le rideau fut levé. Walîd parut au milieu de ses femmes esclaves. Il ôta précipitamment un manteau dont il était enveloppé, s'élança dans le bassin et plongea au fond. Puis il se redressa et sortit de l'eau. Les femmes l'essuyèrent, le parfumèrent et le revêtirent d'autres habits. Alors il fit apporter du vin, en but et fit boire Màbed. Deux chants qu'il demanda encore furent suivis de deux nouveaux plongeons, de nouvelles coupes vidées et d'autant de changements de costume. Enfin Walîd dit à Màbed : «Tu sais que, pour conserver la faveur des souverains, il faut garder leurs secrets. — Je le sais, répondit Màbed; le Prince des croyants peut être certain de ma discrétion.» Wâlid lui fit présent de 12,000 pièces d'or (168,000 francs) et, le jour même, il le fit repartir en poste pour Médine[1].

Le même calife donna, peu de temps après, un spectacle semblable à un jeune chanteur, élève de Màbed, et nommé Atarrad[2], qu'il avait envoyé chercher à Médine. Mais cette fois le bassin était rempli de vin au lieu d'eau de rose. Walîd, enthousiasmé de la voix fraîche et pure du jeune artiste, déchira en deux une robe d'étoffe précieuse et

[1] *Aghâni*, I, 11 r° et v°.

[2] عطّرد (Abou Haroun). Il mourut sous le califat d'El-Mahdi, d'autres disent au commencement du règne de Haroun ar-Raschid. (*Aghâni*, I, 199, 200.)

chargée de broderies d'or, dont il était vêtu, la jeta loin de lui, et, se précipitant dans le bassin, il but une telle quantité de liquide, que le niveau en fut sensiblement abaissé. On le retira ivre mort et on le porta dans son lit. Atarrad ramassa les deux moitiés de la robe et sortit. La même scène se renouvela le lendemain, et le chanteur recueillit les morceaux d'une seconde robe plus riche que la première. Le matin du troisième jour, Walîd manda encore Atarrad et lui dit : « De retour à Médine, tu seras peut-être tenté de dire à tes amis : J'ai chanté devant le Prince des croyants et je lui ai causé tant de plaisir qu'il a déchiré ses vêtements et a fait telle et telle chose. Puis j'ai emporté sa dépouille. Prends-y garde, drôle! Par Allah! si ta bouche laisse échapper un mot sur ce que tu as vu ici, je le saurai et te ferai trancher la tête. Qu'on lui compte mille pièces d'or (14,000 francs), ajouta-t-il en s'adressant à un serviteur, et qu'à l'instant il quitte Damas. »

Atarrad fut si effrayé de cette menace, qu'il ne parla de cette aventure que quand l'empire eut passé des Omeyyades aux Abbacides [1].

Mâbed ne tarda pas à être rappelé à la cour de Walîd II. Mais sa santé s'était altérée; la fatigue du voyage lui devint funeste. A peine arrivé à Damas, il fut frappé d'une hémiplégie et perdit la voix presque complétement. Il languit quelque temps,

[1] *Aghâni*, I, 200 r° et v°.

en cet état, dans une chambre du palais de Walîd, et y mourut vers le commencement de l'an 126 de l'hégire (743 de J. C.). Lorsqu'on emporta son corps, une chanteuse célèbre, Sellâmat el-Cass, qui avait été l'une des esclaves favorites du calife Yézîd II, tenait un bout du brancard et chantait ces vers du poëte El-Ahwas, sur un air du rhythme *thakîl second* que Mâbed lui-même lui avait enseigné :

J'ai passé la nuit en proie à la souffrance, comme si j'étais consumée par une maladie cruelle.

Mes yeux regorgent de larmes toutes les fois qu'ils se portent vers cette demeure vide,

Vide d'un maître vénéré qui m'honorait d'un tendre attachement.

Laissez-moi m'affliger en ce jour et me complaire dans mon affliction [1].

Le calife Walîd II et son frère El-Ghamr, vêtus l'un et l'autre d'une tunique et d'un manteau des plus simples, marchaient devant le cercueil et le précédèrent ainsi jusqu'à ce qu'il fût sorti de l'enceinte du palais [2].

[1] قد لعمرى بتّ ليلى   كاخى الداء الوجيع
كلّما ابصرت ربعًا   خاليا فاض دموعى
قد خلا من سيد كا   ن لنا غيرَ مُضيع
لا تلمنا ان خشعنا   وهممنا بخشوع

[2] *Aghâni*, I, 8 r° et v°.

محمد بن عايشة Ibn Aïcha.

Mohammed Ibn Aïcha, natif de Médine, était le fils d'un père inconnu et d'une coiffeuse nommée Aïcha. C'est pourquoi on l'appelait communément le fils d'Aïcha. Élève de Djémîlè et de Mâbed, il avait une très-belle voix, et il commençait toujours ses chants d'une manière si brillante, que l'on disait proverbialement de tout beau commencement : « C'est comme le début d'un chant d'Ibn Aïcha. »

Son caractère était extrêmement orgueilleux et hautain. Si des amateurs de musique le priaient de chanter, il se fâchait. Si, quand il avait chanté spontanément, on lui disait : « Bravo ! » il répondait avec humeur : « Comment ! est-ce à moi qu'il est besoin de dire : *Bravo?* » et il cessait de chanter. Il n'y avait qu'un calife ou le frère d'un calife qui, par une invitation pressante, pût obtenir qu'il chantât.

Lorsque, dans une société particulière, on désirait entendre Ibn Aïcha, il fallait amener la conversation sur les poésies mises en musique, sur les anecdotes qui avaient donné lieu à la composition des vers, sur le mérite des artistes dont les airs étaient l'œuvre... Alors il arrivait parfois qu'Ibn Aïcha disait : « Je vais vous chanter cela, » et il se mettait à chanter [1].

Dans l'une des dernières années du règne d'Abd

[1] *Aghâni,* I, 102 r° et v°, 106.

el-Mélik, Ibn Aïcha se trouvait à la Mekke, au moment du pèlerinage. Voyant un jour défiler la nombreuse troupe des pèlerins qui sortaient de la ville et se rendaient au mont Arafat, pour y accomplir les cérémonies d'usage, il dit à un ami qui l'accompagnait : « Je connais un homme qui, s'il ouvrait la bouche, tiendrait tout ce monde immobile et arrêterait la circulation. — Quel est cet homme? demanda l'ami. — Moi, » reprit Ibn Aïcha, et à l'instant il chanta ce vers de Zohayr, fils d'Abou Solma[1] :

Elle a passé devant moi de gauche à droite, et je lui ai dit : (J'accepte l'augure) va, que ton absence soit de courte durée ! A quand le revoir[2] ?

A sa voix, tout le cortége cessa d'avancer. Les litières se pressaient et s'entre-choquaient, les chameaux allongeaient leurs cous vers le chanteur. La confusion qui résulta de cette suspension de la marche faillit entraîner de graves accidents. On saisit Ibn Aïcha et on l'amena devant le prince Hichâm, fils du calife Abd el-Mélik, qui conduisait le *haddj* (la troupe des pèlerins). « Ennemi de Dieu, lui dit Hichâm, tu as donc voulu jeter le désordre dans le cortége? » Ibn Aïcha ne daigna pas répondre.

[1] Voir une notice sur Zobayr, fils d'Abou Solma, dans l'*Essai sur l'histoire des Arabes*, t. II, p. 527-536.

[2] جرت سُنحًا فقلت لها اجيزى   نوىً مشمولةً فمتى اللقاء

Deux petites gloses jointes au texte de ce vers expliquent اجيزى par ابعدى, et مشمولة par سريعة الانكشاف.

« Tu me parais bien fier, reprit le prince. — On peut en effet être fier, répliqua Ibn Aïcha, quand on exerce sur les cœurs des hommes un pouvoir semblable au mien. » Hichâm rit de sa vanité et le relâcha[1].

Appelé à Damas par Walîd II, fils de Yézîd, Ibn Aïcha reçut de ce calife de riches présents. Comme il revenait de Damas à Médine, il s'arrêta au château de Dhou-Khouchb, sur l'invitation qui lui en fut faite par El-Ghamr, fils de Yézîd, frère du calife Walîd II. Un soir qu'il était à boire avec El-Ghamr sur la terrasse formant le toit de ce château, il chanta un air qui plut singulièrement au prince. Celui-ci demanda *bis*. Ibn Aïcha, par fierté, ne répétait jamais un air qu'il venait de chanter. Il refusa donc. Le prince insista. Nouveau refus. El-Ghamr, irrité et échauffé par les fumées du vin, fit jeter l'artiste indocile du haut de la terrasse en bas. Suivant une autre version, cette chute aurait été accidentelle. Quoi qu'il en soit, Ibn Aïcha en mourut[2], entre les années 125 et 126 de l'hégire (vers 743 de J.C.).

مالك بن ابى سمح Mâlik.

Mâlik, fils d'Abou Samh, est compté parmi les artistes de Médine, parce que cette ville fut sa patrie adoptive. Il était né dans les montagnes des Bénou-Tay. Son père appartenait à la famille de

[1] *Aghâni*, I, 102.
[2] *Ibid.* I, 108.

Thoàl, branche de cette tribu, et sa mère à la famille coraychite de Makhzoum. Mâlik était ainsi de noble naissance, mais ses parents étaient pauvres. Amené de très-bonne heure à Médine, il fut recueilli et élevé dans la maison d'Abdallah, fils de Djafar.

Quelque temps après, Abdallah, fils de Zobayr, qui prétendait au califat, ayant fait reconnaître son autorité dans tout le Hidjaz (milieu de l'an 64 de l'hégire, commencement de 684 de J.-C.), envoya comme gouverneur à Médine son fils Hamza. Celui-ci, frivole et léger, ne s'occupait que de plaisirs et de musique. Il avait constamment près de lui Màbed, dont les chants faisaient ses délices. Le jeune Mâlik, se mêlant aux serviteurs de l'émir, venait tous les jours s'installer à la porte de son salon, pour entendre la voix de Màbed. Il l'écoutait avec une admiration extrême. Il fut enfin remarqué par Hamza, qui, devinant ses dispositions innées, chargea Màbed de lui enseigner la musique.

Mâlik profita si bien des leçons qui lui furent données, qu'en peu d'années il devint presque l'égal de son maître, pour lequel du reste il conserva toujours un grand respect. Dans la suite, lorsque Màbed n'était plus, il reproduisait les chants de cet artiste avec une fidélité parfaite, mesurant et divisant chaque période rhythmique exactement comme le faisait Màbed, plaçant les éclats de voix, les sauts de l'aigu au grave ou du grave à l'aigu aux mêmes endroits où Màbed les plaçait. Mais il ne répétait

que les sons et ne prononçait pas les paroles. Il n'avait pas retenu les vers par cœur [1].

Mâlik ne paraît pas s'être présenté à la cour des califes omeyyades dont il a vu les règnes. Il était au nombre des personnes qui soutenaient en secret les droits de la famille de Hâchim au califat, et cette opinion politique lui avait sans doute été inspirée par Abdallah, fils de Djafar. Après la mort de ce protecteur de sa jeunesse, Mâlik s'attacha particulièrement à Souleymân, fils d'Ali, descendant de Hâchim par la ligne d'Abbâs, personnage qui habitait alors Médine. En l'an 133 de l'hégire (750-751 de J. C.), l'empire passa des Omeyyades aux Abbacides, et, Souleymân ayant été nommé par son neveu, le calife El-Seffâh, au gouvernement de la contrée du Tigre inférieur et d'autres provinces voisines [2], alla s'établir dans la ville de Basra. Mâlik se rendit bientôt auprès de lui. Mais, après un court

[1] كان يترنم بالحان معبد و يوديها دورا دورا في موضع صيحاته واسجاحاته ونبراته نغما بغير لفظ ولا روى شيا من الشعر (*Aghâni*, I ; 309). Le mot إسجاح, que l'on voit au pluriel dans ce texte, est certainement identique avec le terme que M. Kosegarten cite deux fois, sous la forme شحاج, dans la notice sur un traité d'El-Farâbi qu'il a placée en tête de l'édition commencée de l'*Aghâni*. M. Kosegarten, d'après El-Farâbi, explique شحاج par *octave grave* ou plus rarement par *quinte inférieure d'un son quelconque* (Procemium, p. 41 et 81). C'est bien ici le même sens que l'auteur de l'*Aghâni* paraît attacher à إسجاح. J'ignore laquelle des deux leçons est la meilleure. Mais le mot إسجاح est répété en plusieurs endroits de l'*Aghâni*, toujours sous cette forme.

[2] Abou 'l-Mahâcin, *Nodjoum*, éd. Juynboll, I, p. 130. Abulfedæ *Ann.* II, 4.

séjour à Basra, il éprouva un désir irrésistible de revoir le Hidjâz. Il retourna donc à Médine, y vécut encore quelques années, et y mourut plus qu'octogénaire, dans les commencements du règne d'Almansour [1] (vers 137 hégire, 754 de J. C.).

Il laissa la réputation d'un chanteur de premier ordre. Ishâk, fils d'Ibrahîm el-Mauceli, le plus grand artiste musicien du temps des Abbacides, avait coutume de dire : « Quatre hommes ont excellé autrefois dans l'art du chant : deux Mekkois, Ibn Mouhriz et Ibn Souraydj ; deux Médinois, Màbed et Mâlik [2]. »

سلامة القس Sellâmat el-Cass et حبابة Habbâba.

Sellâma, jolie métisse de Médine, était esclave d'un certain Sohayl, Coraychite de la famille de Zohra. Elle avait reçu une éducation fort soignée et composait des vers charmants. Les premiers artistes de Médine, Djémîlé, Màbed, Ibn Aïcha et Mâlik, lui avaient donné des leçons de musique. Elle devint une cantatrice remarquable.

Elle avait une sœur nommée Reyya, également jolie, bonne chanteuse et comme elle esclave de Sohayl. Leur maître tirait bon parti de leur talent, qui était toujours largement rétribué par la générosité des amateurs devant lesquels il les produisait. Quelquefois il les conduisait à la Mekke pour les y faire entendre. Dans l'un de ses voyages, un

[1] *Aghâni*, I, 308 v°, 309.
[2] *Ibid.* I, 40 v°.

pieux personnage mekkois appelé Abderrahmân et surnommé *El-Cass*, le prêtre, à cause de ses exercices continuels de dévotion, vit les deux sœurs et se prit de passion pour elles. A ce sujet, Ibn Cays el-Rocayyât[1] fit ces deux vers :

Sellâma et Reyya ont tourné la tête au prêtre, elles lui ont ravi ses facultés et son âme.

Délicieuses jeunes filles ! Celle-ci a le doux éclat de la lune; celle-là est resplendissante comme le soleil[2].

L'amour d'Abderrahmân n'était pourtant pas égal pour l'une et l'autre sœur ; Sellâma en était le principal objet, et c'est de là qu'elle fut appelée Sellâmat el-Cass, c'est-à-dire Sellâma du prêtre. Malgré les fréquentes entrevues qu'il eut avec elle, et bien qu'elle-même fût loin de se montrer insensible pour lui, Abderrahmân ne faillit point. Dans un moment où ils étaient seuls, Sellâma lui dit : « Je t'aime. — Et moi, répliqua-t-il, je t'aime aussi. — Je voudrais que ta bouche touchât la mienne. — Et moi aussi je le voudrais. — Eh bien !... qu'est-ce qui t'arrête? — La crainte de Dieu, » dit-il. La crainte de Dieu, ce fut ce qui sauvegarda la vertu de cet homme profondément religieux et tendre. Quand Sellâma quitta la Mekke, il rentra pur dans la vie austère qu'il avait embrassée[3].

[1] Voir la note à la fin de l'article de Sellâmat el-Cass et de Habbâba.

[2] لقد فتنت ريا وسلامة القسا   فلم تتركا للقس عقلا ولا نفسا
فتاتان اما منهما فشبيهة الـــهلال واخرى منهما تشبه الشمسا

[3] *Aghâni*, II, 187 v°, 192. Abulfedæ *Ann.* I, 448.

Othmân Ibn Hayyân el-Mourri, envoyé comme gouverneur à Médine, fut, dès son arrivée, obsédé par des gens de loi et d'autres musulmans rigoristes qui, au nom de la morale et de la religion, voulaient faire interdire la musique. Il céda à leurs instances et fit proclamer que tous les chanteurs et chanteuses eussent à sortir de la ville dans l'espace de trois jours. Le poëte Ibn Abi Atik, qui jouissait d'une grande considération et que sa piété bien connue n'empêchait pas d'aimer l'art musical, conduisit Sellâmat el-Cass chez l'Émir. Sellâma charma si bien Ibn Hayyân par son esprit, son instruction, son talent et la distinction de ses manières, qu'il révoqua l'ordre sévère qu'on lui avait arraché et permit aux musiciens d'exercer librement leur profession à Médine comme auparavant[1].

Sohayl vint à mourir, et Sellâma passa avec l'héritage de son maître au pouvoir de Mossab, fils de Sohayl. Celui-ci la vendit, pendant le califat de Souleymân, fils d'Abd el-Mélik[2], au prince Yézîd, autre fils d'Abd el-Mélik. Yézîd conçut pour elle un ardent amour, et elle régna sans rivale sur son cœur, jusqu'à l'époque où la mort du calife Omar, fils d'Abd el-Azîz, successeur de Souleymân, ouvrit à Yézîd le chemin du trône, en radjab 101 de l'hégire (janvier 720 de J. C.).

Quelques mois après son avénement, Yézîd acheta de la famille Lâchik une autre esclave métisse,

[1] *Aghâni*, II, 189 v°.
[2] *Ibid.* II, 187 v°; III, 317.

Habbâba, chanteuse distinguée, très-habile à jouer du luth, élève des plus célèbres musiciens de ce temps, inférieure néanmoins à Sellâma pour le talent, mais supérieure en beauté. Yézîd l'aima à la folie, sans cesser d'aimer Sellâma. Ces deux femmes faisaient son bonheur, et il disait souvent :

« La dignité suprême n'a eu de prix à mes yeux que depuis l'instant où j'ai possédé ensemble Sellâmat el-Cass et Habbâba. » Cette dernière inspirait cependant au calife un sentiment plus vif et plus profond [1]. Elle prit sur son esprit beaucoup d'ascendant. Ce fut pour la satisfaire que Yézid ôta à son propre frère Meslèmè, fils d'Abd el-Mélik, le gouvernement de l'Irâk et en investit Omar Ibn Hobeyra, personnage à qui elle s'intéressait [2].

Un jour Habbâba chanta au calife des vers qui lui plurent infiniment. Il voulut savoir de qui ils étaient. Habbâba n'ayant pu répondre, Yézîd fit appeler Ibn Chihâb el-Zohri, cadhi de Damas, très-renommé pour l'étendue de ses connaissances [3], et lui demanda quel était l'auteur de ces vers : « C'est El-Ahwas, répliqua Ibn Chihâb. — Et qu'est devenu ce poëte? dit Yézîd. — Il languit encore dans l'île de Dahlak, où vous savez qu'un de vos prédécesseurs l'a exilé. — Comment! s'écria Yézîd,

[1] *Aghâni*, II, 187 v°, 191; III, 317.

[2] *Ibid.* III, 218; IV, 226. Ibn Hobeyra avait été secrétaire de Yézîd (El-Makin, p. 79).

[3] Le véritable nom de ce savant était Mohammed, fils de Mouslim, descendant de Chihâb, Coraychite de la famille de Zohra. (Voy. Ibn Khallicân, éd. de Slane, p. 632.)

El-Ahwas est encore à Dahlak! Je veux qu'il en sorte sans délai. » Aussitôt il expédia des ordres pour qu'on rendît à El-Ahwas la liberté de retourner à Médine, sa patrie, et qu'on lui donnât 400 pièces d'or (5,600 francs)[1].

Cependant Meslèmè, revenu d'Irak à Damas, voyait avec indignation son frère oublier complétement le soin de son empire pour ne s'occuper que de plaisirs et passer la plupart de ses journées à boire en écoutant chanter Sellâmat el-Cass et Habbâba. Il fit à ce sujet de sérieuses remontrances à Yézîd. « Vous laissez, lui dit-il, toutes les affaires en souffrance. Vous négligez tous les devoirs d'un souverain et d'un musulman. Vous n'allez même pas à la mosquée le vendredi pour y faire la prière en commun, conduite d'autant plus scandaleuse qu'elle forme un contraste plus frappant avec celle de votre pieux prédécesseur, Omar, fils d'Abd el-Azîz! » Yézîd fut sensible à ces reproches; il cessa pendant plusieurs jours de voir ses deux belles esclaves.

Surprise et alarmée de cette froideur, Habbâba chargea le poëte El-Ahwas, qui se trouvait alors à Damas, de composer et de lui envoyer quelques vers propres à ramener à elle son amant. El-Ahwas lui fournit sans retard ce qu'elle désirait. Le vendredi suivant, comme Yézîd se disposait à sortir pour se rendre à la mosquée, Habbâba, son luth à la main, entra tout à coup dans son appartement et se mit à lui chanter ces vers :

[1] *Aghâni*, I, 260.

Pardonne à mon luth de faire entendre aujourd'hui ses accents plaintifs; l'affligé ne peut toujours contenir sa tristesse.

Je pleure d'amour. Qui voudra me blâme, ou partage ma peine et pleure avec moi !

Si tu n'es point épris, si tu ignores ce qu'est la passion, tu n'es qu'un marbre, un roc inanimé.

Qu'est-ce en effet que vivre? C'est jouir, c'est aimer, en dépit du censeur morose qui condamne et défend le plaisir [1].

« Ma foi ! tu as raison, s'écria Yézîd. Qu'on dise à mon frère Meslèmè d'aller à la mosquée remplir à ma place les fonctions d'imâm. » Il resta dans son palais à boire et à se divertir avec Habbâba, et reprit son genre de vie habituel [2].

Dans l'hiver de l'année 105 de l'hégire (commencement de 724 de J. C.), Yézîd s'était rendu à un château de plaisance, situé en Palestine, au lieu nommé *Beyt Râs*. Un matin il dit à Habbâba : « Certaines gens prétendent que nul homme ne peut, durant une journée entière, goûter un bonheur pur, que ne trouble aucun nuage. Est-ce là une vaine assertion ou bien une vérité? J'en veux faire l'expérience. » Il s'enferma avec elle et donna des ordres

[1] الا لا تلمه اليوم ان يتبلدا فقد غلب المحزون ان يتجلدا
بكيت الصبى جهدى فمن شاء لامنى ومن شاء آسى فى البكاء واسعدا
اذا انت لم تعشق ولم تدر ما الهوى فكن حجرا فى يابس الصخر جلمدا
فما العيش الا ما تلذ وتشتهى وان لام فيه ذو الشنان وفندا

[2] *Aghâni*, III, 318 v°, 319 r° et v°.

sévères pour que personne, jusqu'au lendemain, ne vînt lui parler d'une affaire, quelque urgente qu'elle fût.

Pendant ce tête-à-tête, il arriva que Habbâba, en mangeant une grenade, avala un grain de travers et éprouva une suffocation si violente qu'elle expira en quelques instants. Yézîd au désespoir resta trois jours et trois nuits à pleurer sur le corps de son esclave chérie, avant de permettre qu'on l'inhumât. Peu après, il voulut absolument revoir celle qu'il avait tant aimée et fit ouvrir sa tombe. Comme il considérait d'un œil fixe sa figure décomposée : « Je ne l'ai jamais vue si belle ! » dit-il. On l'arracha à cet affreux spectacle. Il mourut de chagrin quinze jours après Habbâba, et fut enterré à côté d'elle[1].

Quant à Sellâmat El-Cass, elle vécut encore longtemps dans le palais des successeurs de Yézîd[2].

Note.

Le poëte coraychite Obayd Allah (ou Abdallah) Ibn Cays el-Rocayyât, c'est-à-dire le chantre des Rocayya, était ainsi désigné parce qu'il célébrait dans ses vers trois femmes du nom de Rocayya. Il embrassa avec ardeur le parti d'Abdallah Ibn Zobayr contre les Omeyyades et combattit vaillamment aux côtés de Mossab, fils de Zobayr, dans la journée où Mossab fut tué et ses troupes mises en

[1] *Aghâni*, III, 322.
[2] *Ibid.* II, 189 v°.

déroute (an 71-72 de l'hégire, 690-691 de J. C.). Proscrit par le calife Abd el-Mélik, Ibn Cays se tint caché à Coufa, pendant une année, dans la maison d'une femme qui lui donna généreusement l'hospitalité, sans chercher à connaître qui il était. Ensuite, ennuyé de cette retraite, il se rendit à Médine et implora la protection d'Abdallah, fils de Djafar. Celui-ci eut recours, pour le servir, à l'intercession d'Oumm el-Bénin, épouse du prince Walîd, fils d'Abd el-Mélik. Le calife avait une affection très-vive pour sa belle-fille. Il accorda à ses prières la grâce d'Ibn Cays, mais il déclara qu'il ne lui rendrait jamais une pension annuelle de 2,000 dirhams (1,400 fr.), dont il avait joui précédemment. Abdallah, fils de Djafar, en annonçant cette nouvelle à Ibn Cays, lui demanda quel âge il avait et combien de temps il espérait vivre encore. « J'ai soixante ans, répliqua Ibn Cays, et j'espère encore bien vivre vingt ans. — Eh bien! dit Abdallah, vingt ans de vie à 2,000 dirhams par année font 40,000 dirhams. Je te les donne, on va te les compter à l'instant. » La carrière d'Ibn Cays, en effet, se prolongea encore près d'une vingtaine d'années. (*Aghâni*, I, 303,304.)

يونس الكاتب Younis el-Câtib.

Younis, fils de Souleymân, originaire de la Perse, et, selon quelques auteurs, affranchi d'Amr, fils de Zobayr, fut élevé à Médine et se fixa dans cette ville.

On le surnomma *El-Câtib* ou l'écrivain-rédacteur, parce qu'il remplit longtemps ces fonctions dans un des bureaux de l'administration publique. C'était un poëte assez distingué, un bon chanteur de second ordre et un musicien fort instruit. Ses maîtres avaient été Ibn Mouhriz, Ibn Souraydj, El-Gharîdh et Màbed. Il s'honorait surtout d'être élève de ce dernier, dont il chantait les airs avec beaucoup de succès[1].

Pendant le règne de Hichâm, fils d'Abd el-Mélik, Younis eut occasion d'aller à Damas pour affaires de commerce. En route, la caravane avec laquelle il voyageait s'arrêta dans un endroit du désert nommé *El-Abrak.* Le jeune prince Walîd, fils de Yézîd, neveu et successeur désigné du calife Hichâm, hàbitait alors ce lieu, où il s'était retiré pour échapper aux reproches que son inconduite lui attirait de la part de son oncle. Walîd, grand amateur de poésie et de musique, ayant été informé de la présence de Younis, qu'il connaissait de réputation, l'envoya chercher et le fit chanter. Charmé de sa voix, il l'invita à boire avec lui, le gratifia d'une grosse somme d'argent et le retint pendant trois jours, avant de lui permettre de continuer son voyage. Ce fut la première fois que Younis vit ce prince, qui plus tard se souvint de lui[2].

De retour à Médine, Younis commit une imprudence qui faillit lui coûter cher. Un poëte de ses

[1] *Aghâni,* I, 186 v°.
[2] *Ibid.* I, 287.

amis, Ibn Rohayma, en vue d'appeler sur lui-même l'attention du public médinois, avait imaginé de jouer la passion pour une jeune personne de noble naissance et d'une grande beauté, nommée Zeyneb, fille d'Icrima. Il faisait pour elle de petits vers amoureux, des espèces de madrigaux, dont voici un échantillon :

> Zeyneb a atteint mon cœur d'un trait enflammé, quand l'âge de la folie et des propos d'amour est déjà loin de moi,
> Quand des cheveux d'un blanc argenté couvrent mon front et entourent ma tête d'une brillante, mais fâcheuse auréole [1].

Il composa dans ce goût sept petites pièces de poésie, de deux à quatre vers. Son ami Younis les mit en musique et les chanta dans les réunions d'amateurs. Bientôt toute la ville connut ces chansons, que l'on appela *les Zeyneb*, du nom de la jeune personne. Celle-ci devint la fable de Médine. Elle avait un frère qui, indigné de voir sa sœur ainsi chansonnée, porta des plaintes au calife Hichâm, fils d'Abd el-Mélik. Le calife expédia sur-le-champ au gouverneur de Médine l'ordre de faire appliquer cinq cents coups de fouet au poëte et autant au chanteur. Heureusement pour les deux amis, ils eurent avis du châtiment qui les menaçait. Ils s'enfuirent au plus vite et ne reparurent plus à Médine qu'après

[1] اقصدت زينب قلبى بعد ما ذهب الباطل منى والغزلْ
وعلا المفرق شيب شامل واضح فى الراس منى واشتعلْ

la mort de Hichâm et l'avénement de Walîd II, fils de Yézîd[1].

Walîd II, à peine élevé à l'empire, fit venir Younis à sa cour. Il le garda près de lui jusqu'au moment où il perdit le trône et la vie[2]. On ignore ce que Younis devint ensuite; il n'est plus nommé dans les anecdotes des règnes suivants, mais il y a lieu de croire qu'il vécut jusque vers le milieu du règne d'El-Mansour.

Le principal mérite de Younis el-Câtib fut d'avoir été le premier qui fit un recueil des chansons arabes, en y joignant des notices sur les auteurs des airs. Cet ouvrage, dit Abou 'l-Faradj Isfahâni, est estimé et fait autorité dans la matière[3].

حكم الوادى Hakem el-Wâdi.

Abou Yahya Hakem el-Wâdi, c'est-à-dire natif ou habitant de Wâdi el-Cora dans le Hidjâz, était fils d'un barbier, nommé Maymoun, d'abord esclave, puis affranchi de Walîd Ier, fils d'Abd el-Mélik. Maymoun avait recueilli, des libéralités du prince, qui lui confiait sa tête à raser, une petite fortune dont son fils fut l'héritier. Hakem avait acheté des chameaux et les louait pour transporter de l'huile de

[1] *Aghâni,* I, 287 r° et v°, 288.

[2] *Ibid.* I, 287.

[3] *Ibid.* I, 286 v°. كتابه فى الاغانى ونسبها الى من غنى فيها هو الاصل الذى يُعمل عليه ويُرجع اليه وهو اول من دون الغنا

Wâdi el-Cora ou de Syrie à la Mekke[1]. Bientôt, se sentant des dispositions pour la musique, il prit des leçons de son compatriote Omar el-Wâdi, chanteur qui jouissait d'une réputation méritée. Omar trouvant en lui un élève zélé, doué d'une belle voix et qui promettait de faire honneur à son maître, mit tous ses soins à l'instruire et à développer ses moyens. Hakem ne tarda pas à devenir un chanteur et même un compositeur distingué; mais il n'apprit pas à s'accompagner avec le luth, il se contenta de jouer du tambour de basque[2].

Le premier calife devant lequel Hakem chanta fut Walîd II, fils de Yézîd. Omar el-Wâdi, qui était en grande faveur auprès de ce prince, lui présenta son élève, dans un moment où Walîd, monté sur un âne d'Égypte magnifiquement harnaché, se promenait dans les jardins de son palais, suivi d'un groupe de serviteurs et de musiciens. Le calife portait un costume des plus riches : sa tunique, son manteau, sa chaussure même, étaient de brocart d'or; à sa main gauche pendait un collier de pierreries, et il cachait dans sa manche droite un objet qui semblait être d'un certain poids. Il dit à ses musiciens : « Chantez l'un après l'autre; celui qui me fera plaisir aura ce que contient ma manche, ce qui est sur moi et ce qui est sous moi. Plusieurs chantèrent, sans qu'il parût satisfait. Alors se tour-

[1] *Aghâni*, I, 35.

[2] *Ibid.* II, 35 r° et v°. كان ينقر بالدف ويغنى مرتجلا

nant vers Hakem : « Chante, jeune homme, » lui dit-il. Hakem chanta ces vers :

Le front de celle que j'aime est orné d'une couronne aux mille couleurs; son visage charme les yeux.
L'éclat de son teint est rehaussé par une lentille noire qui n'a pas de compagne.
Lorsqu'elle marche, sa taille flexible ondule comme un serpent,
Et ressemble, par sa finesse et son contour, à la tresse ronde dont sont formées les rênes d'un coursier[1].

« A la bonne heure ! s'écria Walîd. Voilà qui est délicieux. » En disant ces mots, il tira ce qu'il avait dans sa manche. C'était une bourse de mille pièces d'or (14,000 francs), qu'il jeta dans la main de Hakem, avec le collier de pierreries Ensuite, étant rentré dans son palais, il changea de costume, envoya au jeune chanteur qui lui avait plu l'habillement complet de brocart d'or, l'âne d'Égypte et son harnais[2].

Walîd, qui n'était pas moins amateur de poésie que de musique, voulut connaître l'auteur des vers

[1] اكليلها الوان ووجهها فتّان
وخالها فريد ليس له جيران
اذا مشت تثّنت كانّها ثعبان
قد جدلت فجاءت كانّها عنان

La comparaison que contient ce dernier vers se trouve répétée dans cet autre passage de l'*Aghâni* (I, 331 v°) : جارية كانها خوط بان او جدل عنان

[2] *Aghâni*, II, 35 v°.

chantés par Hakem. On lui nomma Mouti, fils d'Iyas, habitant de Coufa. Il dépêcha aussitôt à Coufa un courrier, avec ordre de lui amener le poëte. Peu de jours après, Mouti paraissait en sa présence. Le calife le pressa dans ses bras, le baisa sur le front et sur la bouche, le combla de présents et l'engagea à se fixer près de lui[1].

Hakem resta aussi quelques mois à Damas et eut plusieurs fois encore l'occasion d'obtenir des marques de satisfaction du calife. Mais Walîd II périt cette année même de mort violente. Pendant les règnes éphémères ou agités de ses successeurs, les musiciens eurent peu d'accès à la cour et auprès des grands. Hakem languit longtemps dans l'obscurité. Il vit tomber la puissance des Omeyyades, s'élever sur ses ruines la dynastie des Abbacides, s'écouler le règne de Seffâh et une partie de celui d'El-Mansour, sans pouvoir acquérir ni renommée, ni fortune.

Quand El-Mansour, ayant bâti Bagdad, y eut

[1] *Aghâni*, III, 204 v°, 205. Mouti (مطيع), fils d'Iyas, poëte aimable et spirituel, vécut sous les Omeyyades et les Abbacides. Pendant le règne d'El-Mansour, il s'attacha au service de Djafar, fils aîné du calife. S'étant aperçu que le prince devenait fou, il en informa El-Mansour et lui conseilla publiquement de désigner pour son successeur El-Mahdi son second fils. Djafar irrité chassa Mouti de sa maison. Mouti ayant ensuite été dénoncé au calife comme professant des doctrines hérétiques, le prince El-Mahdi, pour le soustraire au châtiment, lui fit quitter Bagdad et l'envoya à Basra avec une lettre de recommandation pour le gouverneur de cette ville, Souleymân, fils d'Ali, qui donna au poëte l'emploi de percepteur des dîmes. Mouti mourut trois mois après l'avénement au trône de Mouça el-Hadi. (*Aghâni*, III, 204-218.)

établi sa résidence, quand les princes de sa famille et les plus considérables personnages de l'empire s'y furent réunis autour du souverain (vers 148 de l'hégire, 765 de J. C.), plusieurs chanteurs du Hidjâz vinrent dans la nouvelle capitale et furent accueillis favorablement par les principaux seigneurs de la cour. Encouragé par cet exemple, Hakem, qui alors avait passé la cinquantaine, se rendit à Bagdad. Il plut dès l'abord à Mohammed, fils du précédent calife Abou 'l-Abbâs Seffâh. Il fut également goûté des fils de Souleymân Ibn Ali, qui étaient cousins d'El-Mansour. Enfin, la vogue et les richesses lui arrivèrent dans l'espace de peu de temps, et il éclipsa tous les autres musiciens[1].

Ce qu'on admirait surtout en lui, c'était le mérite de ses *hazadj*. A cette époque, il composait et chantait presque uniquement des airs de ce rhythme vif, que l'on adaptait d'ordinaire à des paroles de galanterie légère. Ce genre, dans lequel il excellait, était moins estimé des artistes que les diverses espèces du genre sérieux et lent nommé *thakil,* mais il était plus à la portée du commun des auditeurs.

Yahya, fils de Hakem, adressa un jour des reproches à son père sur l'emploi qu'il faisait de son talent. « Sied-il à un vieillard à barbe grise, lui dit-il, de s'adonner au genre de chant des jeunes efféminés? — Tais-toi, lui répondit Hakem, tu ne sais ce que tu dis. Le meilleur genre de chant est celui

[1] *Aghâni,* II, 36.

qui rapporte le plus. J'ai chanté trente ans le *thakîl*, et je gagnais à peine de quoi subsister. Depuis moins de trois années que je chante le *hazadj*, au contraire, j'ai gagné plus d'argent que tu n'en as vu de ta vie[1]. »

Les chanteurs n'avaient rien à espérer du calife, qui était avare et, d'ailleurs, complétement insensible au charme de la musique. El-Mansour entendait parler des magnifiques dons que faisaient à Hakem quelques-uns de ses grands officiers et plusieurs membres de la famille impériale, notamment ses cousins, les fils de Souleymân Ibn Ali. Il s'étonnait de ces largesses et les traitait de prodigalités insensées. « Qu'est-ce que Hakem ? disait-il. C'est un homme qui récite agréablement des vers. Voilà tout. Comment cela peut-il lui valoir tant de présents ? » Un soir qu'El-Mansour était assis à prendre le frais sur un balcon, il vit sortir d'une maison située en face de son palais et habitée par un des généraux de ses troupes, un personnage couvert d'un superbe manteau, monté sur une belle mule et précédé d'un esclave portant une torche allumée. « Cette mule, dit le calife aux courtisans qui étaient près de lui, est la mule du général. Mais quel est donc celui qui la monte ? — C'est le chanteur Hakem, lui répondit-on. — Ah ! ah ! reprit le calife en hochant la tête, je vois maintenant qu'il mérite les dons qu'il reçoit. — Et à quoi le Commandeur des croyants voit-il

[1] *Aghâni*, II, 36.

cela? demandèrent les courtisans. — C'est que je connais le général, dit El-Mansour. Il est économe et ne donne rien qu'à bon escient. Pour avoir obtenu de lui des faveurs, il faut que Hakem soit vraiment bien habile[1]. »

Après l'abondante récolte qu'il avait faite à Bagdad sous El-Mansour, Hakem retourna jouir des fruits de son talent à Wâdi el-Cora. Aucune anecdote de l'*Aghâni* n'indique s'il revint à Bagdad sous le califat d'El-Mahdi, fils et successeur d'El-Mansour. Mais il y reparut pendant l'année ou Mouça El-Hâdi, fils d'El-Mahdi, occupa le trône (169-170 de l'hégire, 785-786 de J. C.). Deux nouveaux chanteurs, l'un et l'autre de premier ordre, se trouvaient alors à Bagdad; c'étaient Ibrahim el-Mauceli et le Coraychite Ibn Djâmi. Mouça les aimait et se plaisait à les entendre; il accueillit aussi Hakem avec bienveillance.

Un jour que ces trois artistes étaient réunis en sa présence, le calife fit apporter trois *bedra* ou sacs de dix mille dirhams (7,000 francs) chacun, et dit : « Voici le prix dont je payerai le chant qui me donnera de l'entrain et de la gaieté. » Ibn Djâmi et Ibrahim commencèrent et chantèrent des airs vifs et d'une facture savante. Mouça resta froid et sérieux. Médiocrement connaisseur en musique, il préférait les airs simples et peu travaillés. Hakem chanta ensuite un de ses *hazadj* légers et gracieux. « Bravo! bravo! s'écria le calife, qu'on me verse

[1] *Aghâni*, II, 36.

à boire ! — Le Commandeur des croyants a parfaitement jugé, dit Ibn Djâmi en élevant la voix, Hakem est un excellent artiste. » Mouça redemanda deux fois une nouvelle coupe. Puis sentant que les fumées du vin lui montaient à la tête, il fit remettre à Hakem les trois *bedra* et congédia les chanteurs. En sortant de l'appartement du calife, Hakem dit à Ibn Djâmi : « Tu t'es montré bon confrère à mon égard, tu as parlé d'une manière digne de la noblesse de ton caractère et de ta naissance. Je te prie d'accepter une de ces *bedra*. — Non, non, répliqua Ibn Djâmi, elles t'appartiennent à juste titre, et je souhaite que tu en obtiennes beaucoup d'autres [1]. »

Hakem oublia vite la reconnaissance que l'obligeant procédé d'Ibn Djâmi lui avait d'abord inspirée. La jalousie de métier reprit ses droits, et dans un nouveau voyage qu'il fit à Bagdad, sous le règne de Haroun el-Rachîd, frère et successeur de Mouça el-Hâdi, il eut la faiblesse d'entrer dans un petit complot contre Ibn Djâmi, qui, du reste, n'en souffrit pas. Voici le fait tel que le racontait l'un des acteurs, Foulayh, fils d'Abou 'l-Aurâ, chanteur très-distingué, natif de la Mekke :

« Le vizir Yahya, fils de Khâlid le Barmécide (c'est Foulayh qui parle), m'envoya chercher, ainsi qu'Ibn Djâmi et Hakem el-Wâdi. Je dis à celui-ci : « Aidons-nous l'un l'autre pour nous faire valoir et déprécier Ibn Djâmi. » La proposition fut acceptée.

[1] *Aghâni*, II, 36 v°.

Quand le moment de chanter fut venu, Hakem se fit entendre le premier. Comme il terminait son air, je m'écriai : « Voilà ce qui s'appelle chanter ! » Après lui, ce fut mon tour, et, fidèle à notre convention, Hakem dit bien haut : « Parfait ! on ne peut mieux ! » Ibn Djâmi ayant ensuite chanté, nous ne proférâmes pas un mot. Cependant Yahya fit dire à son affranchie favorite, la chanteuse Dénânir : « Tes confrères sont chez moi. Te plaît-il de venir les écouter ? » Quelques instants s'écoulèrent, pendant lesquels on nous versa du vin, à Ibn Djâmi et à moi ; Hakem n'en voulut pas. Dénânir arriva accompagnée de ses femmes, et nous recommençâmes à chanter, en continuant le même manége. Mais nous n'atteignîmes pas notre but, car le vizir, en nous congédiant, donna à chacun de nous une gratification égale, de deux mille dirhams (1,400 fr.). Ibn Djâmi jeta l'argent dans sa manche ; Hakem en fit autant. Pour moi, je m'approchai de Dénânir, qui avait été mon élève, et je lui dis : « Le vin m'a troublé la tête. Je te confie cette somme et te prie de me la garder. » Le lendemain matin, Dénânir me la renvoya jointe à une autre somme pareille, avec un message ainsi conçu : « Je te rends ton dépôt et t'adresse en même temps un cadeau que je te prie de distribuer à mes sœurs. » Elle désignait, par ce nom de sœurs, les jeunes filles esclaves auxquelles j'enseignais le chant[1]. »

[1] *Aghâni*, II, 35 v°, 36.

Le même vizir Yahya le Barmécide disait : « Je remarque dans Hakem une qualité particulière. Tous les autres chanteurs, quand ils répètent un air qu'ils ont entendu plusieurs fois, le modifient plus ou moins par des additions ou des omissions. Hakem seul répète un air exactement tel qu'il l'a entendu chanter. » On rapporta cet éloge à Hakem. « Cela tient, dit-il, à ce que les autres musiciens boivent, tandis que moi je ne bois pas[1]. »

Pendant son séjour à Bagdad, Hakem fut souvent appelé à chanter devant le calife Haroun el-Rachîd, dont il conquit l'estime et l'admiration. Lorsque enfin, ayant résolu de quitter la cour, il vint prendre congé du calife, Haroun lui dit : « Je t'accorde 300,000 dirhams (210,000 fr.). Sur qui veux-tu que je te donne un mandat de cette somme? — Sur votre frère Ibrahim, fils d'El-Mahdi, » répondit Hakem. Haroun lui remit le mandat, et Hakem se rendit à Damas, dont Ibrahim, fils d'El-Mahdi, était alors gouverneur. Ce jeune prince cultivait la musique non pas en simple amateur, mais en véritable artiste. Charmé de voir arriver chez lui Hakem el-Wâdi, qu'il connaissait de réputation, il s'empressa de lui faire compter le montant du mandat et y ajouta une somme de 299,000 dirhams (209,300 fr.), prise sur sa propre cassette, en lui disant : « Il ne me siérait pas de t'offrir un présent égal à celui que tu as reçu du calife. »

[1] *Aghâni*, II, 36.

Hakem, sur les instances que lui fit Ibrahim, resta un mois dans le palais du prince, et, dans l'espace de ce mois, il apprit à son hôte deux cents airs, dont chacun, disait Ibrahim, valait pour lui plus de 300,000 dirhams[1].

Hakem, revenu enfin dans son domicile à Wâdi el-Cora, y fut attaqué d'un ulcère dans la poitrine. Tandis qu'il était malade, un poëte de la Mekke lui envoya ces vers :

Abou Yahya souffrant est entouré d'amis affligés;

Et moi, dans l'angoisse de mon cœur, je m'écrie : Grand Dieu ! rends la santé à Hakem el-Wadi !

Combien de fois, chez de hauts personnages brillants comme des lames de glaives hors du fourreau,

Il a fait les délices de la société par la beauté de son talent ! Nul poëte, nul chanteur n'osait ouvrir la bouche devant lui[2].

Hakem eut encore la force de mettre ce couplet en musique. Il mourut peu après, à l'âge d'environ quatre-vingt-un ans, vers le milieu du règne de Haroun el-Rachîd (182 de l'hégire, 798 de J. C.)[3].

سياط SYÂT.

Syât, affranchi de Khozâa, né à la Mekke une

[1] *Aghâni*, II, 36 r°.

[2] انّ ابا يحيى اشتكى علة   اصبح منها بين عوّادِ
فقلت والقلب به موجع   يا رب عافِ حكم الوادى
فربّ بيض قادة سادة   كانصل سلّت من آغمادِ
نادمهم فى مجلس لاهيا   فاصمت المنشد والشادى

[3] *Aghâni*, II, 35 v°, 36 v°.

dizaine d'années avant l'avénement de la dynastie abbacide, ne fournit pas une longue carrière; mais il se distingua par un mérite éminent comme compositeur, chanteur et instrumentiste. C'était un des plus habiles joueurs de luth de son temps. Il donna des leçons de luth et de chant, d'abord à Ibn Djâmi son compatriote, dont il avait épousé la mère, ensuite à Ibrahim el-Mauceli, qu'il rencontra à Bagdad. Ce fut aussi lui qui enseigna à ces deux artistes les airs composés par les grands maîtres du siècle des Omeyyades. Il était particulièrement amateur de ces airs qualifiés d'anciens, qu'il avait appris de Younis el-Câtib et d'un vieux musicien nommé Bourdân[1].

Ce dernier avait entendu Azzè-t el-Meylâ, Ibn Mouhriz, Djémîlé, Ibn Souraydj et surtout Mâbed, dont il était élève. On l'estimait beaucoup à Médine, où, malgré sa profession de chanteur, son témoignage avait toujours été reçu en justice, à cause de la régularité de ses mœurs. Parvenu à un âge avancé, il avait renoncé au chant et était devenu inspecteur du marché. Syât racontait en ces termes comment il avait lié avec lui des relations :

« J'allai, disait-il, trouver Bourdân dans le marché de Médine. C'était un beau vieillard, d'une physionomie douce et vénérable. Je le saluai et lui dis : « Mon oncle, je chante un air de ta composition, mais je crains de ne pas le savoir correctement;

[1] *Aghâni*, II, 11.

je te prie de me le rectifier. — Volontiers, mon fils, répliqua-t-il. Peut-être il s'agit de mon air : *Combien il s'est écoulé d'années depuis que je suis séparé d'Oumm Djémil!* — Justement, » dis-je. Il ajouta : « Nous ne sommes pas bien ici. Viens avec moi. » Il me prit amicalement par la main et me conduisit dans une maison voisine, qui avait vue sur le marché. Deux ou trois de ses amis l'y suivirent. Lorsque nous fûmes assis : « Voyons, me dit-il, chante cet air. — Ou plutôt, mon oncle, répondis-je, mets le comble à ta bonté en le chantant d'abord toi-même une ou deux fois. J'aurai ensuite plus de hardiesse pour le répéter et je m'en tirerai mieux. — Ah! ah! reprit-il en riant, je te devine. Ce que tu veux, ce n'est pas que je te rectifie cet air, c'est de pouvoir dire : J'ai entendu le vieux Bourdân chanter d'une voix débile et cassée, tandis que la mienne est jeune et fraîche. » Je protestai qu'une semblable intention était bien loin de ma pensée, et je priai les personnes présentes de se joindre à moi pour tâcher de le décider à chanter. Il céda enfin à nos instances et chanta son air trois fois de suite, d'une voix un peu chevrotante, mais avec une méthode parfaite. Puis il me dit : « Allons, à ton tour. » La manière dont je reproduisis son chant lui causa tant de plaisir et d'émotion, qu'il m'embrassa en me disant : « Va, mon fils, tu es le premier des chanteurs. Si tu vis, tu ne peux manquer d'acquérir une haute renommée. » J'avais gagné son affection, Depuis lors, chaque fois qu'il

me voyait, il m'invitait à venir avec lui dans sa maison. Nous y restions ensemble quelques heures, moi à lui chanter des airs nouveaux, lui à m'apprendre des airs anciens. J'en recueillis ainsi de sa bouche un bon nombre et des meilleurs[1]. »

Par une froide journée d'hiver, Syât passait à cheval dans une rue de la Mekke. Un mendiant, nommé Abou Rihâna le Médinois, qui était assis à se chauffer au soleil, n'ayant pour vêtement qu'une tunique râpée, l'aperçoit, s'élance vers lui et lui dit en saisissant la bride de son cheval : « Par le Prophète et par son tombeau! je te conjure de me chanter l'air que tu as fait sur ces paroles :

Je t'ai laissé mon cœur en gage, il se fond au feu de l'amour, tandis que je répands des pleurs inutiles[2].

Syât s'arrête complaisamment et chante l'air demandé. Abou Rihâna, dans l'excès de son enthousiasme, déchire sa tunique en mille pièces et se trouve tout nu. « Pauvre diable! dit Syât. Que puis-je faire pour toi en ce moment? — Chante-moi encore, répond le mendiant, ces vers :

Prends congé d'Oumâma, l'heure du départ est venue. Des adieux à celle qu'on aime! triste satisfaction!

Oumâma est comme une branche de saule. Son corps souple se balance mollement au souffle du zéphyr[3].

[1] *Aghâni*, II, 175.

[2] فؤادى رهين فى هواك ومهجتى   تذوب واجفانى عليك همول

[3] ودّع امامة حان منك رحيل   ان الوداع لمن تحب قليل
مثل القضيب تمايلت اعطافها   فالريح تجذب متنها فتميل

Syât chante ces vers. Abou Rihâna, hors de lui, se frappe la figure d'un violent coup de poing qui fait jaillir le sang de son nez, et tombe évanoui. Il est relevé et porté dans la maison la plus proche par des personnes que le chant avait attirées. On lui jette de l'eau fraîche au visage, et il reprend ses sens. « Fou que tu es, lui dit-on, tu n'avais que cette tunique et tu l'as déchirée! — Bah! répond-il, de jolis vers chantés par une voix mélodieuse me procurent plus de chaleur que ne pourrait m'en donner l'étuve du calife. » Syât, rentré chez lui, s'empressa d'envoyer à Abou Rihâna une tunique, un manteau et un turban[1].

Sous le califat d'El-Mahdi, Syât alla s'établir à Bagdad, où il eut un grand succès. Il avait l'habitude de mener avec lui, partout où il se présentait pour chanter, deux musiciens de ses amis, qui accompagnaient sa voix. L'un jouait de la flûte et suivait son chant; l'autre jouait du luth et marquait le rhythme des airs. Les noms de ces deux artistes formaient avec le sien un bizarre assemblage. *Syât* signifie en arabe *fouets;* son joueur de flûte était appelé Hibâl, c'est-à-dire *cordes*, et le joueur de luth Ikab, dont le sens est *supplice*.

Or, un soir que le calife El-Mahdi était à boire en présence de plusieurs de ses familiers, il fit approcher de lui Sélâm el-Abrach, le chef de ses eunuques, et lui donna un ordre à demi-voix. Les

[1] *Aghâni*, II, 12.

assistants distinguèrent les mots : « Va chercher... fouets... cordes... supplice... » La peur les saisit; ils s'imaginèrent qu'El-Mahdi voulait faire exécuter quelqu'un d'entre eux. Après un quart d'heure d'attente pénible, ils virent entrer Syât avec ses deux acolytes, armés de leurs instruments innocents. Ils se rassurèrent alors, et le calife rit beaucoup de la frayeur qu'il leur avait causée[1].

Dans la dernière année du règne d'El-Mahdi, Syât fut atteint d'une maladie grave. Ses élèves Ibn Djâmi et Ibrahîm el-Mauceli étaient à Bagdad. Ils vinrent le visiter et lui exprimer la peine qu'ils éprouvaient du triste état de sa santé. Syât, sentant bien que son mal était sans remède, dit : « Qu'ai-je été pour vous? — Un excellent maître et un ami précieux, répondirent-ils. — Conservez ma mémoire, ajouta Syât. Je vous ai enseigné mes soixante meilleurs airs. Je vous recommande de n'y rien changer et de ne pas vous les attribuer. » Ils le lui promirent, et furent fidèles à leur parole[2].

Les souffrances de Syât se prolongèrent. Il mourut enfin peu de jours après l'avénement de Mouça el-Hadi[3] (169 de l'hégire, 785 de J. C.).

Dans la suite, lorsque Ibrahîm el-Mauceli était au comble de la faveur auprès du calife Haroun el-Rachîd, Ishak son fils l'entendit un jour chanter un air dont la beauté le frappa. « Mon père, de-

[1] *Aghâni,* II, 11 v° et 12.
[2] *Ibid.* II, 12.
[3] *Ibid.* II, 12.

manda-t-il, quel est l'auteur de ce bel air? — L'auteur, mon fils, répondit Ibrahîm, était un homme qui, s'il eût vécu, n'eût pas laissé de place à ton père, ni à aucun autre chanteur, dans l'estime et les bonnes grâces du calife. Cet air est de Syât[1]. »

ابن جامع Ibn Djâmi.

Ismaïl Ibn Djâmi, célèbre chanteur et compositeur mekkois, était de noble origine. Son père et sa mère appartenaient tous deux à la famille de Sahm, l'une des branches principales de la tribu de Coraych. Il avait reçu une excellente éducation et était fort instruit dans la loi religieuse et civile. Très exact à faire les prières prescrites, il savait le Coran par cœur et le récitait en entier tous les vendredis. Son front était, dit-on, usé par la fréquence de ses prosternations[2]. Toutefois sa dévotion ne l'empêchait pas de boire du vin, comme presque tous les musiciens ses confrères.

Ayant perdu son père de très-bonne heure, il avait pu se livrer sans obstacle au penchant qui le portait vers la musique. Il s'était perfectionné dans cet art, grâce aux leçons du chanteur Syât, dont l'âge ne dépassait guère le sien, et qui, par un mariage peu assorti, était devenu son beau-père.

Lorsque Syât se rendit à Bagdad, Ibn Djâmi le suivit en cette ville. Là, il fit la connaissance d'Ibra-

[1] *Aghâni,* II, 11 v°.
[2] *Ibid.* II, 37.

hîm el-Mauceli, et dès lors commença à s'établir entre eux une émulation de talent. Tandis que Syât charmait le calife El-Mahdi, Ibn Djâmi et Ibrahîm allaient chanter chez les princes Mouça et Haroun, qui les recherchaient beaucoup et buvaient avec eux. El-Mahdi aimait fort la musique et le vin, mais il ne voulait pas que ses fils s'abandonnassent aux mêmes goûts. Il interdit aux deux chanteurs l'entrée de la maison des princes. Quelque temps après, informé que ses défenses n'étaient pas observées, il fit saisir et amener devant lui Ibrahîm el-Mauceli et Ibn Djâmi. Par ses ordres, trois cent soixante coups de fouet furent appliqués à Ibrahîm. Ibn Djâmi allait subir un châtiment semblable, quand il s'écria : « Commandeur des croyants, aie pitié de ma mère! » El-Mahdi se laissa toucher, il épargna Ibn Djâmi et se contenta de lui dire : « Quelle honte pour un Coraychite comme toi d'exercer la profession de chanteur! Va-t-en, sors à l'instant de Bagdad[1]. »

Ibn Djâmi était depuis peu revenu à la Mekke auprès de sa mère, lorsque le calife El-Mahdi mourut, laissant le trône à son fils aîné Mouça el-Hâdi. Un grand personnage de la cour de Bagdad, nommé Fadhl, dont le père, Rabî, avait été vizir d'El-Mansour, s'empressa d'envoyer chercher Ibn Djâmi, bien persuadé que son retour ferait plaisir au nouveau calife. Fadhl logea Ibn Djâmi dans sa

[1] *Aghâni*, I, 319; II, 39.

maison et l'y tint caché quelques jours en attendant l'occasion de le produire. Elle s'offrit bientôt. Mouça el-Hadi se souvint de son chanteur favori et dit à ses courtisans : « N'y a-t-il personne parmi vous qui me fasse venir Ibn Djâmi que j'aime tant? — Il est ici chez moi, dit Fadhl. Le désir du Commandeur des croyants a été accompli avant d'avoir été exprimé. » Fadhl sortit un instant et rentra, tenant par la main Ibn Djâmi. Le calife, pour récompenser Fadhl de la surprise agréable qu'il lui avait ménagée, lui fit sur-le-champ un cadeau de 10,000 pièces d'or (140,000 fr.) et l'investit des fonctions de grand chambellan[1].

Ibn Djâmi fut ensuite invité à chanter; mais, mal inspiré en ce moment, il ne sut trouver aucun air qui plût au calife. Fadhl, en se retirant avec son hôte, lui dit : « Quelle idée as-tu eue de ne chanter que de la musique lente et grave? C'était du brillant qu'il fallait. — Je n'étais pas en verve, répliqua Ibn Djâmi. Présente-moi encore demain, et je ferai mieux. » En effet, le lendemain Ibn Djâmi, amené par Fadhl, chanta des morceaux si vifs et en même temps si gracieux, que Mouça en fut ravi et lui dit : « Demande-moi ce que tu voudras. » Puis, sans attendre sa réponse, il lui donna 30,000 pièces d'or (420,000 fr.)[2].

Le règne de Mouça el-Hâdi ne dura guère plus d'une année. A l'époque où son frère Haroun el-

[1] *Aghâni*, II, 39.
[2] *Ibid.* II, 39 v°.

Rachîd lui succéda, Ibn Djâmi était à la Mekke dans un état de gêne extrême. Possédé de la passion des chiens et de celle du jeu[1], il avait dissipé, en achats de chiens d'espèces rares, une partie des sommes considérables qu'en différentes fois il avait reçues de Mouça; le jeu avait dévoré tout le reste. Se voyant dénué de ressources, il quitta la Mekke et se transporta à Médine, où il avait quelques amis sur l'assistance desquels il comptait. Ici nous laisserons parler Ibn Djâmi lui-même, de la bouche duquel on a recueilli le récit qui va suivre.

« J'arrivai à Médine, disait-il, n'ayant dans ma manche que quatre dirhams (2 fr. 80). Je me dirigeai vers la maison d'une personne de ma connaissance. Je rencontrai une négresse portant une cruche sur l'épaule. Elle marchait à deux pas devant moi, et je l'entendis chanter ces vers :

> Je me plains à mes compagnons de la longueur de mes nuits. Ils me répondent : Pour nous que les nuits sont courtes !
>
> C'est que le sommeil ferme leurs yeux, tandis qu'il fuit ma paupière.
>
> Quand vient la nuit, si douce pour l'amour heureux, la tristesse oppresse mon cœur; eux, ils voient avec plaisir la nuit remplacer le jour.
>
> Ah ! s'ils éprouvaient la peine que je ressens, ils gémiraient comme moi sur leurs couches solitaires[2].

[1] *Aghâni*, II, 37 v°.

[2] شكونا الى احبابنا طول ليلنا فقالوا لنا ما اقصر الليل عندنا
ذاك لان النوم يغشى عيونهم سراعا وما يغشى لنا النوم اعينا

« L'air était charmant et d'une singulière originalité. J'en fus émerveillé ; mais je n'avais pu le saisir. Je priai la négresse de le répéter. Elle le répéta ; je ne le saisis pas davantage. « Encore une fois, je t'en conjure, lui dis-je. — Ah ! répondit-elle, en voilà assez. J'ai hâte d'aller faire mon ouvrage. » Je lui offris les quatre dirhams qui formaient tout mon avoir. Elle les accepta, non sans difficulté, s'arrêta, posa sa cruche à terre et chanta. J'appliquai toute mon attention à l'écouter, et cette fois je fus maître de l'air. « Il t'a coûté quatre dirhams, me dit-elle, et je te prédis qu'il te rapportera quatre mille pièces d'or (56,000 fr.). » A ces mots elle reprit sa cruche et s'éloigna rapidement. Je continuai mon chemin, répétant cet air tout bas, jusqu'à ce que je l'eusse bien fixé dans ma mémoire.

« L'un des amis que je visitai m'assura savoir de bonne source que le nouveau calife avait parlé de moi avec bienveillance. Il me conseilla de me rendre à Bagdad et me fournit les moyens de faire la route. Je partis donc. Parvenue au terme du voyage, la caravane me laissa dans un faubourg de la capitale. Le jour baissait, je ne savais où aller. Je suivis machinalement quelques passants jusqu'au delà du pont, et me trouvai dans une des rues principales. Je vis une mosquée et j'y entrai. Après y avoir fait la prière du *maghrib* (coucher du soleil), je de-

اذا ما دنا الليل المسرّ لذى الهوى ، جزعنا وهم يستبشرون اذا دنا
فلو أنهم كانوا يلاقون مثل ما نلاقى لكانوا فى المضاجع مثلنا

meurai immobile à ma place pendant plus d'une heure et j'accomplis la prière d'*el-icha* (de la nuit close). J'étais mourant de faim et de fatigue. La solitude s'était faite peu à peu dans la mosquée; il n'y restait plus qu'un personnage bien vêtu, derrière lequel se tenaient plusieurs domestiques et eunuques. Il pria encore quelques instants et s'achemina vers la porte. En passant près de moi, il me regarda et me dit : « Tu es sans doute étranger? — Oui, répliquai-je, je suis arrivé ce soir à Bagdad, et n'ai pas de logement. — Ta profession? — Chanteur. — Je me charge de toi. » Il me confia à l'un de ses gens et sortit de la mosquée.

« Mon guide me conduit dans un grand bâtiment, qu'il me dit être la partie du palais impérial habitée par son maître, Selam el-Abrach, le chef des eunuques. Nous traversons différentes salles et nous arrivons à un long corridor, au bout duquel nous entrons dans un petit cabinet. Là, on me sert un repas dont j'avais le plus pressant besoin. Comme je terminais ma réfection, j'entends dans le corridor des pas précipités et une voix qui dit : « Est-il ici? — Oui, répond une seconde voix. — Qu'on l'habille convenablement, reprend la première, qu'on le parfume et qu'il vienne sans retard. » Ces ordres sont aussitôt exécutés. On me fait monter sur une mule, dont un eunuque prend la bride. Nous franchissons plusieurs cours, nous passons sous de hautes voûtes et nous parvenons à une dernière cour, plus spacieuse que les autres. Aux lumières qui brillent

de toutes parts, aux gardes qui stationnent près des portes et se renvoient les uns aux autres le cri d'*Allah acbar,* je reconnais que je suis devant la demeure du calife, et je mets pied à terre. L'on m'introduit dans un vaste et splendide salon, au fond duquel est tendu un grand rideau de soie. Plusieurs siéges, rangés sur une même ligne, en face du rideau, occupent le milieu de la pièce. Sur quatre de ces siéges sont assises, tenant des luths, quatre personnes, trois femmes et un homme. L'on me place à côté de ce dernier et l'on ordonne aux femmes et à leur compagnon de chanter successivement. Les trois femmes commencent; le musicien chante ensuite. C'étaient de médiocres artistes. Voyant mon tour arrivé, je prie mon voisin de m'accompagner et je lui dis : « Hausse l'accord de ton luth et baisse un peu telle touche qui s'est dérangée. — A toi maintenant, » me dit un eunuque. Je chante un air de ma composition. Cinq ou six eunuques sortent à l'instant de derrière le rideau, accourent à moi et me demandent : « De qui est cet air ? » Je réponds : « De moi. » Ils s'en vont avec la même vitesse. Puis Sélâm el-Abrach, sortant aussi de derrière le rideau, s'approche et me dit : « Tu mens. Cet air est d'Ibn Djâmi. » Je garde le silence, et le chef des eunuques se retire.

« Bientôt nous recommençons à chanter dans le même ordre, d'abord les trois musiciennes; après elles le musicien, et mon tour arrive. On nous avait donné du vin avant cette reprise. Je chante un autre

de mes airs avec plus d'entrain et de verve que le premier. Le salon retentissait des éclats de ma voix. Dès que j'ai fini, les mêmes eunuques s'élancent hors du rideau et se précipitent vers moi, en me criant tous ensemble : « De qui est cet air ? — De moi. » Ils repartent en courant. Le chef des eunuques sort encore du rideau et me dit : « Tu mens. Cet air est d'Ibn Djâmi. — Eh ! c'est moi, dis-je, qui suis Ibn Djami. » A peine ai-je proféré ces mots que le rideau s'entr'ouvre. Le grand chambellan, Fadhl fils de Rabî, paraît et dit : « Le Commandeur des croyants. » Haroun el-Rachîd s'avance appuyé sur le bras de Djafar le Barmécide et me dit : « C'est toi Ibn Djâmi ? — Oui, Commandeur des croyants, puisse ma vie être acceptée comme rançon de la vôtre ! — Depuis quand es-tu à Bagdad ? — Depuis quelques heures. — Je suis bien aise de te voir. Compte sur ma générosité pour remplir toutes les espérances que tu pourras former. — Que Dieu très-haut comble de prospérités le Commandeur des croyants ! qu'il accorde toujours à ses armes la victoire sur ses ennemis ! qu'il éternise la gloire de son règne ! »

« Haroun s'assit avec Djafar sur un sofa et me demanda quelque air nouveau. La chanson de la négresse se présenta à mon esprit ; je la chantai. Haroun se tournant vers Djafar : « As-tu jamais, lui dit-il, rien entendu d'aussi original ? — Jamais, répliqua Djafar, rien de semblable n'a charmé mon oreille. » Le calife me jeta une bourse de mille pièces

d'or (14,000 francs), que je mis sous ma cuisse. D'après ses ordres, je répétai la chanson une seconde, puis une troisième fois, et reçus une seconde et une troisième bourse de pareille somme. Les largesses de Haroun allaient, pour le moment, s'arrêter là, quand il s'aperçut que je riais. «Qu'as-tu à rire, me dit-il en fronçant le sourcil. — Commandeur des croyants, répondis-je, c'est que je pense à l'histoire de cette chanson. — Quelle histoire? je veux la connaître.» Je racontai ma rencontre avec la négresse dans une rue de Médine; comment j'avais donné mes quatre dirhams à cette femme pour qu'elle m'enseignât l'air, que j'avais un vif désir d'apprendre. Je n'oubliai pas de mentionner la prédiction qu'elle m'avait faite. Le calife sourit : «Fort bien, dit-il, l'aventure est assez curieuse, en effet. Allons, ajouta-t-il en me jetant une quatrième bourse de mille pièces d'or, il ne faut pas faire mentir la négresse.»

«La nuit était très-avancée. Haroun se leva et rentra dans ses appartements intérieurs. Je me disposais à m'en aller, assez embarrassé de ma personne et de mon or. Un officier du palais me dit de le suivre. Je sortis avec lui. Il me mena dans une maison richement meublée, garnie de tout ce qui pouvait être utile ou agréable. J'y trouvai plusieurs domestiques mâles et deux jolies filles esclaves. «Tout ce qui est ici t'appartient, me dit l'officier; c'est un don que t'accorde le Commandeur des croyants.» Là-dessus il me quitta, et je rendis grâces au ciel

de m'avoir ainsi fait passer tout à coup du dénûment à l'opulence [1]. »

Ibn Djâmi, s'étant présenté un matin chez le vizir Yahya le Barmécide, attendait dans une antichambre, avec d'autres personnes, que le vizir fît savoir s'il était visible. Le cadhi Abou Youcef arriva escorté d'un groupe de gens de loi à longs bonnets. Il parcourut l'assistance d'un coup d'œil rapide, cherchant quelqu'un auprès de qui il lui convînt de se placer. Il remarqua un personnage d'un air distingué, d'un maintien grave, vêtu d'habits de couleur brune et coiffé d'un turban noir roulé autour d'un bonnet de forme allongée. Ce personnage était Ibn Djâmi, qui avait l'habitude de porter un costume imitant celui des hommes de loi. Abou Youcef, le prenant pour un *fakih*, ou jurisconsulte étranger, alla se mettre à côté de lui, le salua et lui dit : « Permets que je sois ton voisin. Au cachet de ta physionomie, je présume que tu es du Hidjâz et de la race coraychite. — Tu ne te trompes pas, répliqua Ibn Djâmi. — De quelle famille coraychite fais-tu partie? — De la famille de Sahm. — Et laquelle des deux cités saintes t'a vu naître? — C'est la Mekke. — Parmi les *fakih*, tes compatriotes, quels sont ceux avec lesquels tu as des relations? — Je les connais tous. Nomme-moi celui que tu voudras, je pourrai t'en donner des nouvelles récentes. » La conversation ainsi engagée roula ensuite sur les traditions, les commentaires

[1] *Aghâni*, II, 40 v°, 41, 42, 45 v°, 46.

du Coran, la jurisprudence. Le cadhi trouva son interlocuteur très-versé dans ces matières et conçut de lui une haute idée. Enfin, l'huissier ayant annoncé que le vizir ne pouvait recevoir, Abou Youcef dit un adieu cordial à Ibn Djâmi, et ils se séparèrent.

Tous deux revinrent le lendemain. Le cadhi s'empressa de renouer l'entretien de la veille avec le prétendu *fakih*, dont l'instruction profonde, le langage élégant et pur l'étonnèrent encore plus que la première fois. En le quittant, il lui exprima son estime dans les termes les plus flatteurs.

Peu de jours après, un ami d'Abou Youcef vint le voir et lui dit : « Sais-tu, cadhi, quel est celui avec qui tu as causé si longuement chez le vizir? — Je le sais parfaitement, répliqua le cadhi; c'est un savant jurisconsulte de la Mekke, un homme du plus grand mérite. — C'est le musicien Ibn Djâmi. — Est-il possible! Nous sommes à Dieu et nous retournerons à lui [1]. — Les témoins de ta méprise, ajouta le visiteur, l'ont racontée à d'autres. Maintenant on en jase et l'on en rit partout. » Abou Youcef se promit bien d'être plus réservé à l'avenir.

A quelque temps de là, le hasard voulut que le cadhi rencontrât une troisième fois Ibn Djâmi dans le même lieu. Dès qu'il l'aperçut, il se détourna pour l'éviter et alla se placer à distance. Ce mouvement n'échappa point à Ibn Djâmi, qui en comprit sur-le-champ le motif. Il s'avance vers le cadhi et le

[1] Formule particulière aux Musulmans, exprimant l'étonnement, l'horreur, la résignation.

salue. Abou Youcef rend le salut d'un air glacial et se retire à une extrémité de la pièce. Ibn Djâmi le suit et l'aborde de nouveau. Les assistants, connaissant l'histoire de leurs rencontres précédentes, les observent et attendent avec curiosité ce qui va se passer entre eux. « Abou Youcef, dit Ibn Djâmi, en élevant la voix de manière à être entendu de tout le monde, pourquoi me fuis-tu aujourd'hui, toi qui me recherchais naguères? On t'a informé que je suis un chanteur, et voilà ce qui t'éloigne de moi. Je vais te poser une question. » Ici l'attention redouble. « Dis-moi, Abou Youcef, continue Ibn Djâmi, si un Bédouin grossier venait te réciter, d'une voix inculte et rude, ce vers :

Habitation de Meyya, située autrefois sur le coteau de l'Alyâ, déserte maintenant et depuis longtemps abandonnée [1] !

« Penses-tu qu'il y aurait du mal à cela? — Non, répond le cadhi, le Prophète lui-même a parlé avec estime de la poésie [2]. — Eh bien! reprit Ibn Djâmi, lorsque, moi, je dis ainsi ce même vers (il le chante), te paraît-il, Abou Youcef, que j'en retranche ou que j'y ajoute quelque chose? — Non, non, réplique le cadhi, laissons ce discours. — Abou Youcef, poursuit Ibn Djâmi, toi qui dois être l'interprète

[1] Premier vers d'un poëme de Nabigha, dont M. de Sacy a donné le texte et la traduction dans sa *Chrestomathie*.

[2] Mahomet a dit : « Si vous êtes en doute sur la valeur et l'emploi d'un mot, cherchez-le dans les poésies. Car les poésies sont le trésor de la langue arabe. »

de la vérité, conviens donc que je ne fais que prêter à la poésie le charme de mon organe.» A ces mots, il tourne le dos au cadhi et le laisse passablement déconcerté de voir les spectateurs échanger entre eux des sourires malins et des chuchotements dont il devine être le sujet[1].

L'épouse de Haroun el-Rachîd, la princesse Oumm Djafar, qui, dans son enfance, avait reçu de son grand-père El-Mansour le surnom de *Zobeydè*, c'est-à-dire petite crème, à cause de la blancheur et de la fraîcheur de son teint, apprit un jour que le calife était dans son salon et n'avait auprès de lui aucun de ses ministres ou de ses courtisans ordinaires. Elle désira l'attirer chez elle et lui adressa ce message : «Commandeur des croyants, il y a trois jours entiers que je ne t'ai vu. C'est aujourd'hui le quatrième.» Haroun lui fit cette réponse : «Je ne suis pas seul. J'ai chez moi Ibn Djâmi dont j'écoute les chants.» Un second message de Zobeydè arriva bientôt; il était conçu en ces termes : «Tu sais, Commandeur des croyants, que le vin et la musique n'ont pas d'attrait pour moi en ton absence; que je ne prends aucun plaisir si tu ne le partages. Permets-moi donc aussi de partager celui que tu goûtes à cette heure.» Haroun lui fit dire : «Je vais me rendre chez toi.» En effet, il appela Hoçayn, l'un de ses eunuques principaux, et l'envoya en avant pour prévenir la princesse qu'il se mettait en marche à

[1] *Aghâni*, II, 37 v°.

l'instant même. Puis il prit Ibn Djâmi par la main et s'achemina avec lui, précédé de quelques eunuques, vers l'appartement de Zobeydè. Dans une longue galerie qui y conduisait, il vit venir à sa rencontre les eunuques et les femmes de la princesse; il comprit que Zobeydè elle-même les suivait et s'avançait pour le recevoir. Il s'empressa de lui dépêcher un eunuque chargé de lui porter ces mots : « Ibn Djâmi est avec moi. » Sur cet avis, Zobeydè, qui déjà était dans la galerie, se jeta dans une chambre latérale et attendit qu'Ibn Djâmi fût passé.

Haroun, parvenu dans le salon de sa femme, plaça Ibn Djâmi dans un cabinet voisin, d'où la voix du chanteur pouvait se faire entendre à travers une portière de soie. Ensuite il s'assit; Zobeydè entra et se précipita dans ses bras. Haroun la pressa longtemps contre son cœur et la fit asseoir à son côté. Après les tendres épanchements de leurs sentiments mutuels, le calife ordonna à Ibn Djâmi de chanter. Ibn Djâmi chanta quelques vers exprimant le bonheur des amants. « Quelle heureuse idée j'ai eue! s'écria Zobeydè. Que ces moments sont délicieux! » Et elle commanda à Mouslim, chef de ses eunuques, de compter à Ibn Djâmi autant de fois cent mille dirhams (70,000 francs) qu'il y avait de vers dans le morceau qu'il venait de chanter. « Fille d'Abou'l-Fadhl, dit Haroun, ta générosité a devancé la mienne pour récompenser notre hôte et notre ami. » Quand le calife fut retourné dans son appartement, il envoya à Zobeydè autant de pièces d'or (dinars) qu'elle

avait donné de dirhams (pièces d'argent) à Ibn Djâmi [1].

La voix d'Ibn Djâmi n'était jamais si belle que lorsqu'il était affligé. Le calife Haroun el-Rachîd, informé de cette particularité, imagina un moyen de s'en assurer par lui-même. Tandis qu'Ibn Djâmi et d'autres artistes chantaient en sa présence, il se fit apporter une lettre supposée, annonçant que la mère d'Ibn Djâmi venait de mourir à la Mekke. Il lut tout haut le passage qui contenait cette nouvelle et fit un compliment affectueux de condoléance à Ibn Djâmi. Celui-ci, qui aimait tendrement sa mère, fut pénétré de douleur. Son tour de chanter étant venu, il chanta une élégie, d'une voix vibrante d'émotion et avec une expression si admirable, que le calife et tous les assistants en furent transportés; les jeunes pages se frappaient la tête contre les murs. Haroun ne voulut pas prolonger cette cruelle épreuve. Il détrompa Ibn Djâmi et le dédommagea de la peine qu'il lui avait causée par une gratification de dix mille pièces d'or (140,000 francs) [2].

Ibn Djâmi avait passé à Bagdad plusieurs années consécutives. Il éprouvait le désir de revoir sa mère et la Mekke, sa patrie. Il obtint un congé du calife, et, avant de se mettre en route, il pria Haroun de lui permettre de faire combattre des coqs et de boire du vin, sans être passible de châtiment. Haroun lui accorda cette permission par un écrit de sa propre main.

[1] *Aghâni*, II, 40 v°.
[2] *Ibid.* II, 40.

Le gouverneur de la Mekke, à cette époque, était un personnage connu sous la qualification d'El-Othmâni, c'est-à-dire le descendant du calife Othmân. Lorsque Ibn Djâmi lui communiqua l'écrit de Haroun, l'émir s'écria : « Tu es un imposteur. Serait-il possible que le Commandeur des croyants autorisât ce que Dieu a défendu? Cet écrit est faux. Par Allah! si je te prends à faire combattre des animaux ou à boire du vin, je te punirai sévèrement. » Ibn Djâmi eut beau protester, il n'y gagna rien et se retira plein de dépit et de ressentiment.

Une brouille récemment survenue entre le gouverneur et le directeur des postes, Hammâd el-Béridi, ne tarda pas à s'envenimer, et ces deux fonctionnaires étaient en hostilité déclarée, quand le calife Haroun vint en pèlerinage à la Mekke. Hammâd dit à Ibn Djâmi : « Unissons nos efforts pour renverser le gouverneur. Tu diras au calife que c'est un homme injuste, violent, de mœurs scandaleuses, et tu invoqueras mon témoignage. Moi, j'enchérirai encore sur ce que tu auras dit. — De pareilles accusations contre El-Othmâni, répliqua Ibn Djâmi, n'auraient aucune chance de succès; le calife les reconnaîtrait aisément comme dictées par la malveillance. Je sais un moyen plus adroit et plus sûr d'atteindre notre but, sans d'ailleurs blesser la vérité. »

Ibn Djâmi, étant allé complimenter le calife sur son arrivée dans les lieux saints, se garda bien de se plaindre du peu d'égard qu'avait eu l'émir pour

sa permission; Haroun n'aurait fait que rire de l'aventure. Il attendit que le calife le questionnât. En effet, Haroun lui dit : « Comment trouvez-vous votre gouverneur El-Othmâni? — Excellent, répliqua Ibn Djâmi. C'est un homme pieux, intègre, libéral, ami de la justice et irréprochable dans ses mœurs. Malheureusement, il est faible d'esprit. — Quel signe de faiblesse donne-t-il? demanda Haroun. — Il fait la guerre aux chiens et veut en exterminer la race. — Mais pour quel motif? — Il prétend que, le jour où son ancêtre, le calife Othmân, fut massacré, son corps ayant été jeté sur un tas d'immondices, un chien s'en approcha et lui dévora le visage. De là est née la haine implacable qu'il a vouée aux chiens. Il les fait tuer tous. — C'est là, vraiment, dit Haroun, une étrange faiblesse d'esprit. Il faut que je destitue cet homme. » Et sur-le-champ il nomma un successeur à El-Othmâni[1].

De retour à Bagdad, Ibn Djâmi, faisant un jour la sieste, se réveilla en sursaut, appela son fils Hichâm et lui dit : « Prends ton luth et accompagne-moi. Un génie m'est apparu pendant mon sommeil et vient de me faire entendre un air que je crains d'oublier. » Il chanta aussitôt cet air plusieurs fois de suite, de manière à le graver dans son souvenir. C'était un charmant *ramal*, le meilleur de tous ceux qui étaient dans son répertoire. On le nomma *l'air du Djinn*[2]. Cette anecdote a cela de curieux qu'elle

[1] *Aghâni*, II, 39 v°.
[2] *Ibid.* II, 38.

offre une ressemblance frappante avec celle de *la sonate du Diable* de Tartini.

L'émulation qui avait régné entre Ibn Djâmi et Ibrahim el-Mauceli, sous les deux précédents califes, était devenue, sous Haroun, une véritable rivalité, qui divisait en deux partis tous les musiciens admis à la cour. Les uns donnaient la supériorité à Ibn Djâmi; les autres soutenaient la prééminence d'Ibrahîm el-Mauceli. Mais les deux rivaux étaient généreux; ils se rendaient mutuellement justice et entretenaient ensemble des relations de confraternité affectueuse.

Ibrahîm el-Mauceli étant allé un matin visiter Djafar le Barmécide, avec lequel il avait beaucoup de familiarité, lui demanda ce qu'il avait fait la veille. « J'ai passé la journée avec quelques amis, répondit Djafar, à nous divertir, à boire et à entendre chanter Ibn Djâmi. Nous avons remarqué, ajouta-t-il avec intention, qu'il n'observait pas toujours la mesure. — Tu crois, répliqua Ibrahîm, me faire plaisir en me disant cela; mais tu ne m'en fais aucun. Ibn Djâmi ne pas observer la mesure! impossible. Depuis trente ans, il ne marche, ne parle, ne tousse qu'en mesure. Comment pourrait-il manquer à la mesure en chantant[1]? »

Il y avait alors à Bagdad un musicien natif de Coufa, nommé Mohammed el-Raff, bon chanteur et habile instrumentiste. Il était très-hostile à Ibn

[1] *Aghâni*, II 39 v°.

Djâmi et dévoué, au contraire, à Ibrahîm el-Mauceli et à son fils Ishak, qui l'avaient présenté au calife. Doué d'une mémoire singulièrement heureuse, il lui suffisait d'entendre un air deux fois, le plus souvent même une seule, pour le savoir parfaitement. Un petit nombre d'amis lui connaissaient cette faculté. Si l'un d'eux désirait apprendre un air que l'auteur, jaloux de son œuvre, refusait de lui enseigner, il s'adressait à Mohammed el-Raff. Celui-ci, à la première occasion où cet air était chanté devant lui, le saisissait pour ainsi dire à la volée et l'enseignait à son ami[1].

Ibn Djâmi, Mohammed el-Raff, Ishâk, fils d'Ibrahîm el-Mauceli et trois autres chanteurs célèbres de cette époque, Allawayh, Akîd et Moukhârik, se trouvaient un soir réunis en présence de Haroun el-Rachîd qu'ils amusaient de leurs chants. Ibn Djâmi, s'accompagnant avec son luth, chanta un air nouveau de sa composition. Le calife cria : *Bravo !* but une grande coupe de vin et dit à Ibn Djâmi de recommencer. Ishâk lança un coup d'œil significatif à Mohammed el-Raff, qui, comprenant aussitôt sa pensée, écouta l'air attentivement et le retint. Haroun se leva ensuite et quitta momentanément le salon pour accomplir la prière de la nuit close. Ibn Djâmi sortit aussi pour aller faire ses ablutions et prier. Sous le même prétexte, Ishâk emmena les quatre autres musiciens dans une pièce éloignée, où

[1] *Aghâni*, III, 257 v°.

Mohammed el-Raff leur répéta l'air d'Ibn Djâmi, jusqu'à ce qu'ils fussent tous en état de le redire exactement. Ils rentrèrent alors dans le salon. Ibn Djâmi y était déjà, et Haroun, paraissant quelques instants après, ordonna la reprise des chants.

Quand vint le tour d'Ishâk, il chanta l'air nouveau d'Ibn Djâmi, qui, fixant sur lui des yeux étonnés, pouvait à peine en croire ses oreilles. Le calife, également surpris, dit à Ishâk : « Est-ce que cet air est de ton répertoire? — Oui, Commandeur des croyants, répliqua Ishâk. — Il ment, s'écria Ibn Djâmi. Il ne peut l'avoir appris que tout à l'heure de ma bouche. — Il y a longtemps que je le sais, dit Ishâk, et je l'ai même enseigné à tous mes camarades ici présents. — Eh bien! voyons, dit Haroun, que tes camarades le chantent. » Mohammed el-Raff répéta l'air, puis Allawayh, puis Akîd, puis Moukhârik. Ibn Djâmi était hors de lui. Il se leva avec impétuosité et, faisant quelques pas en avant, il jura dans les termes les plus énergiques qu'il avait composé cet air dans la nuit précédente, et que personne au monde n'avait pu en avoir connaissance, jusqu'au moment où lui-même l'avait fait entendre au calife. Tandis qu'il parlait, Haroun jeta à Ishâk un regard interrogateur. Ishâk répondit par un mouvement de tête signifiant : il dit la vérité. Haroun, à son tour, prit un malin plaisir à tourmenter Ibn Djâmi. « Je ne doute pas, lui disait-il, que tu n'aies cru de bonne foi avoir trouvé quelque chose de neuf. Mais tu ne t'es pas aperçu apparemment que

c'était une réminiscence. » Après l'avoir ainsi plaisanté quelque temps, il dit enfin à Ishâk : « Donne-nous maintenant la clé de l'énigme. » Ishâk avoua que Mohammed el-Raff avait retenu l'air d'Ibn Djâmi et l'avait appris à ses camarades, pendant la suspension de la séance. « Ceci, dit le calife en riant, montre la justesse du proverbe : *Chaque être a un fléau dans sa propre espèce. Le fer même est rongé par la lime*[1]. Le fléau d'Ibn Djâmi, c'est son confrère Mohammed el-Raff[2]. »

Ibn Djâmi paraît avoir terminé sa carrière vers l'an 187 de l'hégire (803 de J. C.), environ une année avant son rival Ibrahîm el-Mauceli[3].

ابرهيم الموصلى Ibrahîm el-Mauceli.

Cet artiste célèbre, issu d'une noble famille persane qui était venue d'Arrédjân s'établir à Coufa, naquit dans cette ville, en l'année 125 de l'hégire (742-743 de J. C.). Il était encore fort jeune, lorsque son père Mâhân mourut, le laissant confié à la protection d'un personnage illustre des Benou Temîm, nommé Khozayma. Ibrahîm, pour cette raison, se disait, dans la suite, *maula* ou client des Benou Témîm.

Ibrahîm annonça de bonne heure son goût pour la musique. Comme on voulait s'opposer à ce qu'il

[1] كل شى له افة من جنسه حتى الحديد يسطو عليه المبرد

[2] *Aghâni*, 257 r° et v°.

[3] *Ibid.* I, 322.

s'y livrât, il s'enfuit de Coufa, pour se débarrasser des obstacles que ses parents ou protecteurs mettaient à son penchant, et se rendit à Maucel (*vulgo* Mossoul). Il y resta une année et y apprit à chanter. De là lui vint le surnom d'el-Mauceli. Il alla ensuite à Rey et y acquit une connaissance approfondie de la musique arabe et persane. Il y demeura assez longtemps et y prit deux femmes, la première appelée Douchâr, la seconde Châhik. Ce fut de cette dernière qu'il eut son fils Ishâk et ses autres enfants [1].

Il se transporta enfin à Bagdad et s'y fixa. Le chanteur Syât, qui s'y trouvait alors, lui enseigna les airs anciens et acheva, par d'excellentes leçons, de perfectionner son talent pour le chant et son habileté à jouer du luth [2].

Le premier calife devant lequel Ibrahîm chanta fut El-Mahdi. Ce prince lui avait défendu de fréquenter ses fils Mouça et Haroun et de boire avec eux. L'on a vu précédemment, dans l'article d'Ibn Djâmi, qu'El-Mahdi fit appliquer trois cent soixante coups de fouets à Ibrahîm, pour avoir contrevenu à cette défense [3].

Dans la suite, Mouça el-Hâdi et Haroun el-Rachîd dédommagèrent amplement Ibrahîm du traitement qu'il avait reçu à cause d'eux. Mouça, devenu calife, le combla de bienfaits et lui donna en une seule fois

[1] *Aghâni*, I, 318 r° et v°.
[2] *Ibid.* II, 11.
[3] *Ibid.* I, 319; II, 39.

150,000 pièces d'or (2,100,000 francs). Après la mort de Mouça, Haroun, parvenu au trône, l'enrichit également de ses libéralités.

A son mérite comme chanteur Ibrahîm joignait beaucoup d'esprit et d'instruction, une conversation extrêmement agréable. Il cultivait en outre la poésie avec succès. Haroun el-Rachîd ne pouvait se passer de lui ; il l'admettait dans sa société intime et familière ; très-souvent même il mangeait et buvait avec lui en tête-à-tête. C'est ce qui a valu à Ibrahîm le surnom d'*El-nédîm*, c'est-à-dire le commensal [1].

Un jour, Ibrahîm était devant Haroun avec les deux musiciens Barsouma et Zolzol. Celui-ci jouant du luth, celui-là du *zamr* (sorte de flûte), accompagnaient la voix d'Ibrahîm qui chantait ces deux vers d'Abou'l-Otâhiya [2] :

La raison a repris sur moi son empire ; je suis revenu des folies de la jeunesse.

Je vois les femmes, qui me lançaient autrefois de tendres œillades, s'éloigner aujourd'hui de moi et ne plus me montrer que des rigueurs [3].

Haroun éprouva un plaisir si vif qu'il se leva impétueusement et s'écria : « Ô Adam ! si tu pouvais entendre ceux de tes enfants qui sont à cette heure en ma présence, certes tu jouirais comme moi. »

[1] *Aghâni*, I, 319 v°.

[2] Voy. ci-après, à la fin de l'article d'Ibrahîm el-Mauceli, une notice sur le poëte Abou'l-Otâhiya.

[3] صحا قلبى وراع الىّ عقلى   واقصر باطلى ونسيت جهلى
رأيت الغانيات وكنّ خزرًا   الىّ صرمننى وقطعن حبلى

Puis, modérant cet enthousiasme par une pensée de dévotion, il s'assit et dit : « Je demande pardon à Dieu[1]. »

Mansour Zolzol, le joueur de luth dont il vient d'être question, était beau-frère d'Ibrahîm, qui avait épousé une de ses sœurs. Il fut l'inventeur des luths perfectionnés appelés *chebâbit*, à cause de leur forme semblable à celle d'un poisson nommé *chebbout*. Avant lui les Arabes se servaient de luths de la forme de ceux des Persans. Dans une occasion où, ayant encouru la colère de Haroun, il avait été jeté en prison, il dut sa délivrance à l'affection d'Ibrahîm. Depuis plusieurs années il languissait au fond de son cachot. Ses camarades et ses parents le croyaient mort. Un soir, Haroun ayant quitté pour un moment le salon où ses musiciens étaient réunis, Ibrahîm se mit à chanter en l'absence du calife ces vers qu'il avait composés :

O Zolzol ! reverrons-nous jamais ces jours où nous te possédions au milieu de nous, où nous bravions ensemble les vaines clameurs de l'envie ?

Ces jours où tu étais tranquille et content, où les largesses du calife venaient également nous chercher !

Malheureux celui qui est banni de la présence du souverain ! combien il doit se sentir humilié s'il conserve la raison ?

Depuis que je t'ai perdu, Zolzol, je souffre et gémis sans cesse; je verse des torrents de larmes, comme une mère à qui la mort a ravi ses enfants[2].

[1] *Aghâni*, I, 333 v°.

[2] هل دهرنا بك راجع يا زِلـزل   ايامَ ينعبنا العدوّ المبطل
ايام انت من المكاره آمـن   والخير متّسع علينا مقبل

Haroun rentra subitement. Il avait entendu les derniers sons de la voix d'Ibrahîm. « Que chantais-tu tout à l'heure? » lui demanda-t-il en s'asseyant. Ibrahîm hésitant à répondre, le calife lui ordonna formellement de répéter son chant et l'assura qu'il n'avait rien à craindre. Lorsque Ibrahîm eut obéi, Haroun lui dit : « Eh bien! veux-tu revoir Zolzol? — Les morts, répliqua Ibrahîm, peuvent-ils sortir du tombeau? — Qu'on le fasse paraître, » reprit Haroun. A l'instant on amena Zolzol. Ses cheveux et sa barbe avaient blanchi pendant son emprisonnement. A sa vue, son beau-frère manifesta la joie la plus vive. Le calife commanda à Ibrahîm de chanter et à Zolzol de l'accompagner avec son luth. Tous deux firent entendre des sons si éclatants que le palais en retentit. Leur maître témoigna son plaisir en vidant une grande coupe de vin. Il fit à l'un et à l'autre de riches présents et rendit à Zolzol ses bonnes grâces [1].

Ibrahîm el-Maucéli faisait le récit suivant :

« Haroun el-Rachîd, en congédiant les musiciens à la fin d'une soirée, me dit : « Demain, viens de bonne heure, pour boire avec moi le vin du matin. » Je ne manquai pas, le lendemain, de me rendre au palais

يا بؤس من فقد الامام وقربه ماذا به من ذلّة لو يعقل
ما زلت بعدك فى الهموم مردّدًا ابكى باربعة كانّى مثكل

Le dernier hémistiche signifie mot à mot : « Je verse des larmes par les quatre yeux (fontaines), » c'est-à-dire par les deux yeux et les deux narines.

[1] *Aghâni*, I, 326 v°.

dès le point du jour. Je trouvai Haroun seul avec une jeune esclave qui tenait un luth à la main. C'était une charmante fille, à la taille svelte et flexible comme une branche de saule. Sur l'ordre du calife elle chanta d'une voix délicieuse et avec un goût parfait. Je fus émerveillé. « Quelle est cette jeune fille? demandai-je. — C'est, répondit Haroun, celle dont le poëte a dit :

Mon cœur est à elle, son cœur est à moi. Nous sommes une seule âme en deux corps [1].

« Elle chanta une seconde fois. Le calife but et me fit boire ainsi que la chanteuse. Puis il me dit : « Chante à ton tour, Ibrahîm. » La voix et la beauté de la jeune esclave avaient fait sur mes sens une vive impression. Oubliant devant qui j'étais, j'eus l'imprudence de chanter ces deux vers :

L'amour qu'elle a fait naître en moi a produit sur mon cœur l'effet que produit sur le buveur la séve d'un vin généreux.

Je sens l'amour pénétrer jusqu'à mes os, comme un homme piqué par un scorpion sent le venin se répandre dans toutes les parties de son être [2].

« Le calife comprit l'allusion et en fut courroucé. « Sors d'ici sur-le-champ, » me dit-il. Je me retirai confus, et n'osai reparaître en sa présence pendant un mois. Comme il ne me faisait point rappeler, je

[1] لها قلبى الغداة وقلبها لى   فنحن كذاك فى جسد بين روح

[2] تشرّب قلبى حبّها ومشى به   تمشى حميّا الكاس فى جسم شارب
ودب هواها فى عظامى فشفّها   كما دبّ فى الملسوع سمّ العقارب

commençais à m'inquiéter. Un eunuque vint me remettre un billet. Je le dépliai et j'y lus ces vers :

Je crains que ma passion ne termine ma vie, sans que celui que j'aime connaisse mes sentiments.

Va, ma lettre, porte un tendre salut à celui que je ne puis nommer, et dis-lui

Que tu es envoyée par la main d'une femme en proie à tous les tourments de l'amour[1].

« Qui m'adresse cela? demandai-je à l'eunuque. — C'est, répondit-il, la petite fille que tu as entendue chanter chez le Commandeur des croyants. » Ne doutant pas que ce ne fût là un piége, j'accablai d'injures le messager et le rouai de coups de bâton. Il s'enfuit. Aussitôt je courus chez le calife. Je lui donnai le billet, je lui dis de quelle part on me l'avait présenté et quel traitement j'avais infligé au porteur. Haroun se mit à rire si fort qu'il faillit tomber à la renverse. Quand son accès de gaieté fut calmé, il me dit : « C'est moi qui ai voulu t'éprouver. Tu es sorti de l'épreuve à ton honneur. Reviens désormais chez moi comme à l'ordinaire[2]. »

Djafar, fils de Yahya le Barmécide, dit un jour à Ibrahîm el-Mauceli :

« Veux-tu que je te fasse un cadeau ou que je te donne un conseil qui te vaudra un million de

[1] قد تخوفت ان اموت من الوجدِ ولم يدرِ من هويت بما بى
يا كتابى فاقرأ سلامى على من   لا اسمّى وقل له يا كتابى
انّ كفّا اليك قد بعثتنى   فى شقاءٍ مواصل وعذابِ

[2] *Aghâni*, I, 331 v°.

dirhams (700,000 francs)? — Donne-moi le conseil, répliqua Ibrahîm, ce sera comme si j'avais reçu de toi le million. — Eh bien! reprit Djafar, sache que le calife aime particulièrement les poésies de Dhou'l-Roumma et les sait même par cœur. Rien ne lui est plus agréable que d'entendre chanter des vers de ce poëte. La première fois qu'il voudra te marquer sa satisfaction en te faisant compter une somme d'argent, lève-toi, baise la terre devant lui et dis : « Je prie le Commandeur des croyants de substituer à cette gratification le don d'une chose qui sera encore plus précieuse pour moi. C'est un apanage qu'il pourra m'accorder sans nuire à personne et sans qu'il lui en coûte rien. » Le calife te demandera : « Quel est cet apanage ? » Tu répondras : « ce sont les poésies de Dhou'l-Roumma. Je sollicite le privilége exclusif de les chanter devant vous, parce que j'aime ce poëte et le préfère à tous les autres. »

Ibrahîm remercia Djafar de cet avis et saisit la première occasion d'adresser cette demande à Haroun. Elle parut faire plaisir au calife, qui répondit : « J'y consens, je te donne en apanage les vers de Dhou'l-Roumma. » Les autres musiciens se mirent à rire entre eux de ce qu'ils appelaient la folie d'Ibrahîm. « Tu es bien ambitieux, » lui dirent-ils ironiquement. Ibrahîm, sans leur riposter, s'adressa au calife : « Au nom du Dieu et du Prophète, dit-il, et par le tombeau d'El-Mahdi, je supplie le Commandeur des croyants de jurer qu'il n'accordera désormais aucune gratification à tout autre artiste

que moi qui chanterait devant lui des vers de Dhou'l-Roumma. Tel sera le brevet constitutif de mon apanage. » Haroun fit ce serment. Depuis lors, Ibrahîm seul lui chanta les poésies de Dhou'l-Roumma, pour divers morceaux desquelles il composa plus de cent airs. Chacun de ces airs lui fut payé libéralement, et, en résultat, il obtint du calife, en chantant les vers de son poëte favori, deux millions de dirhams (1,400,000 francs)[1].

Les principaux seigneurs de la cour, et surtout les Barmécides, ne se montraient pas moins généreux envers Ibrahîm. Un seul trait suffira pour en faire juger.

Ibrahîm prenait intérêt à un jeune chanteur, nommé Moukhârik, dont la voix était d'une étendue et d'une puissance remarquables. D'abord esclave d'Atikè, fille de Chahdè, chanteuse renommée par sa grande habileté à jouer du luth, Moukhârik avait reçu de sa maîtresse les premières leçons de musique. Vendu ensuite par elle, il avait appartenu à divers maîtres et enfin au calife Haroun, qui l'affranchit et l'admit au nombre de ses musiciens ordinaires[2]. Moukhârik s'était concilié l'amitié d'Ibrahîm, en lui demandant des enseignements pour se perfectionner et en se disant son élève.

Ibrahîm avait un jour composé trois airs. Il les apprit à Moukhârik et l'envoya successivement chez

[1] *Aghâni*, I, 133. Voy. la note B à la fin de l'article d'Ibrahîm el-Mauceli.

[2] *Aghâni*, II, 32.

Yahya le Barmécide et chez ses fils Fadhl et Djafar, pour leur faire hommage de ces nouvelles productions. Moukhârik chanta un de ces airs à chacun de ces personnages et l'enseigna à l'une de leurs esclaves. Il reçut d'eux pour sa peine 60,000 dirhams (42,000 francs). Ibrahîm en reçut 600,000 (420,000 francs) et une campagne de la valeur de 160,000 dirhams (112,000 francs)[1].

Aussi ses richesses devinrent-elles immenses. Son fils Ishâk disait avoir reconnu, en examinant des notes tenues par son père, que les sommes recueillies par Ibrahîm el-Mauceli, tant des cadeaux divers qu'on lui avait faits, que du prix des esclaves qu'il avait vendues après les avoir instruites dans l'art du chant, se montaient à 24 millions de dirhams (16,800,000 francs), non compris une infinité de petits présents qu'il n'avait pas inscrits sur son registre. Il avait en outre des pensions de 10,000 dirhams (7,000 francs) par mois, et enfin il tirait de très-grands produits de ses terres et autres propriétés[2].

Personne n'était plus généreux que lui et n'usait plus magnifiquement d'une fortune considérable. A toute heure de la journée on trouvait dans sa maison un repas prêt pour les étrangers. Il y avait toujours dans sa cuisine trois moutons destinés à être consommés. L'un était dépecé et cuisait dans les marmites; l'autre était tué, écorché et suspendu au

[1] *Aghâni*, I, 322 v°, 323.
[2] *Ibid.* I, 319 v°.

croc ; le troisième était en vie. Quand il arrivait des hôtes et que le mouton cuit était mangé, on mettait celui qui était au croc dans les marmites, on tuait le mouton vivant et on le pendait au croc ; puis sur-le-champ on amenait un autre mouton en vie, pour tenir la place de celui qui venait d'être égorgé.

Sa dépense ordinaire, seulement pour sa cuisine, ses parfums et autres objets de toilette ou d'agrément, était de 30,000 dirhams (21,000 francs) par mois.

Il se trouva une fois dans sa maison quatre-vingts jeunes filles esclaves, mises en dépôt chez lui par ses amis pour apprendre de lui quelques-uns de ses airs. Non-seulement il n'exigeait rien de ses amis pour ce qu'il enseignait à ces jeunes filles, mais encore elles étaient toutes logées, nourries, vêtues, entretenues de parfums, etc. à ses frais et avec autant de luxe que ses propres esclaves, et toujours il leur faisait de riches dons, lorsqu'il les rendait à leurs maîtres[1].

Dans la matinée d'un jour de mehredjân (c'est-à-dire d'équinoxe d'automne), Ibrahîm alla faire ses compliments à Mohammed, fils de Yahya le Barmécide, chez lequel une nombreuse compagnie était réunie. « Je te retiens avec nous pour la journée, dit Mohammed. — Il m'est impossible de rester, répliqua Ibrahîm, le calife m'appelle près de lui. —

[1] *Aghâni*, I, 319 v°.

Eh bien ! lorsque tu sortiras du palais de Haroun, reprit Mohammed, promets-moi de nous rejoindre ici, et tous les cadeaux que je recevrai aujourd'hui seront à toi [1]. » Ibrahîm promit à cette condition, et chargea un de ses amis qui faisait partie de la société de Mohammed de compter les cadeaux apportés. Il en vint de toute sorte et quelques-uns de grande valeur, entre autres une figure en or représentant un animal dont les yeux étaient formés de deux pierres précieuses. Cette figure plut beaucoup à Mohammed, qui dit à l'ami d'Ibrahîm : « Ne lui parle pas de cet objet, je veux le réserver pour Sellâma (c'était celle de ses femmes qu'il aimait le plus). » L'ami consentit à se taire sur cet article. Ibrahîm arriva enfin dans l'après-midi, et, dès son entrée, il dit gaiement au maître de la maison : « Allons! montre-moi les cadeaux. — Les voici, » répondit Mohammed, et il les fit étaler devant lui. Est-ce bien tout? demanda Ibrahîm. — Ma foi! dit Mohammed, je me ferais conscience de te cacher quelque chose. Je t'avoue que j'ai gardé une bagatelle pour Sellâma. — Oh ! s'écria Ibrahîm, ce n'est pas là notre convention. Il faut tenir strictement sa parole; je ne connais que cela. » Mohammed envoya chercher la figure d'or. « Maintenant, dit Ibrahîm, tout ceci n'est-il pas à moi? — Oui, répliqua Mohammed. — Je puis donc, ajouta Ibrahîm,

[1] Il était d'usage à Bagdad de faire des présents aux grands personnages à l'équinoxe du printemps, *nirouz* ou *neyrouz*, et à l'équinoxe d'automne, *mehredjân*. (Voy. Ibn Khallicân, éd. de Slane, p. 105.)

en faire ce qu'il me plaît. Il prit la figure d'or, et la rendant à Mohammed : « Permets que ce soit moi, lui dit-il, qui l'offre à Sellâma. » Puis il distribua tous les autres cadeaux aux assistants et aux domestiques, sans oublier les femmes et les filles esclaves de la maison. Chacun eut sa part. Il ne retint rien pour lui-même. Seulement, quand la société fut au moment de se séparer, il choisit deux pommes sur un plateau de fruits : « Voici mon lot à moi, » dit-il, et il sortit, laissant tout le monde charmé de son désintéressement et de la grâce de ses procédés [1].

Le calife Haroun el-Rachîd acheta d'Ibrahîm el-Mauceli une jeune et belle esclave au prix de 36,000 dinars ou pièces d'or (504,000 francs). Le lendemain de cette acquisition, il dit à son grand chambellan, Fadhl, fils de Rabî : « Ibrahîm m'a cédé hier une esclave qui a passé une nuit dans mon palais, mais dont je ne me suis pas approché. J'avais cru que cette fille me convenait parfaitement. Je m'aperçois qu'elle n'a pas tout le mérite que je lui supposais et je trouve que le prix en est trop élevé. Toi qui es lié d'amitié avec Ibrahîm, va lui dire que je lui demande une diminution de 6,000 pièces d'or (84,000 francs). » Fadhl se rendit à la maison d'Ibrahîm et se fit annoncer. Ibrahîm s'empressa de venir à sa rencontre. « Point de cérémonie, lui dit Fadhl, c'est une question d'argent qui m'amène. » Et il lui exposa ce que désirait le calife. « Haroun, en te chargeant de cette négociation, dit Ibrahîm,

[1] *Aghâni*, I, 329 v°.

a voulu voir sans doute quel égard j'aurais pour ton entremise. — C'est ce que je pense, répliqua Fadhl. — Que tout mon bien appartienne aux pauvres, reprit Ibrahîm, si je ne double pas, en ta faveur, la diminution demandée. Oui, je rabats 12,000 pièces (168,000 francs) sur le prix convenu. » Fadhl se retira, enchanté d'avoir si bien réussi dans sa mission. Lorsqu'il fut sorti, Ishâk, fils d'Ibrahîm, dit à son père : « Comment as-tu pu faire une pareille remise? 12,000 pièces d'or! Est-ce donc là une bagatelle à dédaigner? — Tu es un ignorant, mon fils, répondit Ibrahîm. Je connais mieux que personne le caractère de Haroun. Si j'avais exigé de lui la somme entière, il l'aurait payée, sans nul doute, mais à contre-cœur, il m'aurait gardé rancune et je n'aurais été à ses yeux qu'un ladre, âpre au gain. Au lieu de cela, je lui fais une gracieuseté, j'en fais une à Fadhl, fils de Rabî, et je grandis dans l'estime de tous deux. D'ailleurs cette esclave m'avait coûté 40,000 dirhams (28,000 francs), j'en retire 24,000 dinars (336,000 francs); n'est-ce pas là un joli bénéfice? »

Cependant Fadhl était allé annoncer au calife qu'Ibrahîm avait spontanément abaissé de 12,000 pièces d'or le prix de l'esclave. Haroun fut étonné. « Vraiment, dit-il, Ibrahîm a l'âme noble et grande. Je ne veux pas profiter de sa facilité. Qu'on lui paye intégralement et sans délai la somme primitivement fixée entre nous. » Quand on apporta les 36,000 pièces d'or chez Ibrahîm, il appela son fils Ishâk. « Eh bien !

lui dit-il, qui avait raison, de moi ou de toi ? — Évidemment c'est toi, mon père, répondit Ishâk ; puisse Dieu prolonger tes jours aux dépens des miens [1] ! »

Comme artiste, Ibrahîm el-Mauceli n'a été surpassé que par son fils Ishâk, qui cependant n'avait ni l'oreille plus délicate, ni même la voix aussi belle que son père.

Ibrahîm, ayant un jour reçu la visite de son confrère et rival Ibn Djâmi, lui donna un concert dans lequel il fit paraître trente jeunes filles qui chantaient et jouaient du luth à l'unisson. « Parmi les cordes de ces luths, il y en a une fausse, » dit Ibn Djâmi. Ibrahîm, s'adressant aussitôt à l'une des musiciennes, dit : « Une telle, monte un peu la corde de ton instrument. » On s'étonna de la perspicacité d'Ibn Djâmi, qui avait distingué le son d'une corde fausse au milieu de 120 cordes (chaque luth en avait quatre), et l'on admira surtout la finesse de l'oreille d'Ibrahîm, qui avait su reconnaître précisément, à l'instant même, quelle était cette corde [2].

Au jugement des meilleurs connaisseurs, quatre artistes ont excellé chacun dans un genre de chant : Màbed, dans le *thakil* ou rhythme lent ; Ibn Souraydj, dans le *ramal;* Hakem el-Wâdi, dans le *hazadj;* Ibrahîm el-Mauceli, dans le *mâkhoûri*, qui est la même chose que le léger du lent second [3].

[1] *Aghâni*, I, 319 v°.
[2] *Ibid.* I, 333 v°.
[3] *Ibid.* II, 36. Sur le rhythme mâkhoûri, voy. *Aghâni*, II, 31 v° et 151.

Passionné pour son art, zélé pour l'honneur de ses confrères et pour le sien propre, Ibrahîm était blessé du peu de considération qui s'attachait à la qualité de musicien. Il cherchait à rehausser, à ennoblir la position sociale des artistes, en attirant à l'étude de la musique des personnages de rang éminent. Un homme riche et de très-grande naissance, qui s'était adonné au chant, dit un jour à Ishâk, en présence d'Ibrahîm : « Que penses-tu de ma voix et des progrès que j'ai faits jusqu'ici ? » Ishâk répondit avec franchise : « Si tu veux m'en croire, tu renonceras au chant. Tu n'as pas de dispositions. — Qu'en sais-tu, jeune présomptueux ? » dit vivement Ibrahîm à son fils. Puis se tournant vers l'amateur : « Tu as des dispositions, lui dit-il, et si tu travailles, tu réussiras. » Lorsque ensuite il fut seul avec Ishâk, il lui dit : « Sot que tu es, quand des milliers d'amateurs comme celui-ci se rendraient ridicules, que t'importe ? Ce sont de riches et nobles seigneurs qui nous reprochent notre profession de musiciens. Laisse-les cultiver la musique et se couvrir du même blâme qu'ils déversent sur nous. Ainsi ils auront besoin de nous et de nos leçons ; ils nous prodigueront leur or pour acquérir un art dans lequel nous serons toujours leurs maîtres ; ils se rabaisseront et nous élèveront [1]. »

Ibrahîm el-Mauceli poussait jusqu'à l'extrême l'estime qu'il faisait de son propre talent. Il avait

[1] *Aghâni*, I, 324 v°.

acheté, pour Djafar, fils de Yahya le Barmécide, une esclave chanteuse, et en avait donné une somme très-considérable. Djafar, en recevant l'esclave, dit: «Quel est donc son mérite pour qu'elle vaille un si haut prix? — Quand elle n'aurait d'autre mérite, répliqua Ibrahîm, que de chanter cet air dont je suis l'auteur :

Quelle est cette habitation, sur le sol rocailleux du Rauhân ?

Elle vaudrait ce prix et davantage.» Djafar sourit: «C'est un peu exagéré,» dit-il, et il paya la somme sans autre observation [1].

Il est certain toutefois que les filles esclaves qui savaient les airs composés par Ibrahîm, surtout celles qui avaient été ses élèves, acquéraient par là une grande valeur.

Abou Oyayna, arrière-petit-fils du célèbre capitaine Mohalleb, fils d'Abou Safra, était amoureux d'une jeune fille nommée Amân, esclave d'un maître qui ne la voulait céder qu'à un prix excessif. Elle prenait des leçons d'Ibrahîm el-Mauceli, et plus elle faisait de progrès dans le chant, plus son maître augmentait le chiffre du prix qu'il en demandait. Abou Oyayna fit à ce sujet les vers suivants :

En voyant le maître d'Amân ne pas mettre de bornes à ses prétentions, je m'écrie :

Que Dieu n'accorde pas ses faveurs au Mauceli, père d'Ishâk !

[1] *Aghâni*, I, 324.

Apôtre de Satan et plein de ses inspirations, il est venu parmi nous faire renchérir les chanteuses,

En leur apprenant des airs passionnés comme le délire de l'amour, qui charment les oreilles et ravissent les cœurs [1].

Avant Ibrahîm, dit-on, personne ne faisait donner des leçons de chant aux belles esclaves blanches. On n'enseignait la musique qu'aux esclaves noires et jaunes ou mulâtres, qui étaient beaucoup moins estimées que les blanches. Ibrahîm el-Mauceli, suivant ce qu'assurait son fils Ishâk, fut le premier qui forma au chant des filles esclaves d'un prix très-élevé [2].

Ibrahîm était sujet à des douleurs d'entrailles. En l'année 188 de l'hégire (804 de J. C.), ces douleurs augmentèrent de fréquence et d'intensité, au point qu'il fut obligé de renoncer à son service auprès du calife Haroun et de rester dans sa maison. Il fit sur sa maladie ces deux vers qu'il mit en musique :

Mon médecin est las de lutter contre mon mal.

Bientôt mes amis et mes ennemis recevront l'annonce de ma mort [3].

[1] قلت لما رأيت مولى امان   قد طغى سومه بها طغيانا
لا جزى الله الموصلىّ ابا إسحاق عنا خيرا ولا احسانا
جاءنا مرسلا بوحْى من الشيطان اغلى به علينا القيانا
من غناء كانه سكرات الحبّ يُصبى القلوب والاذانا

(*Aghâni*, I, 320 v°.)

[2] *Aghâni*, I, 320 v°.

[3] ملّ والله طبيبى   من مقاساة الذى بى
سوف انعى عن قريب   لعدوّ وحبيبِ

Ce furent les derniers vers et le dernier chant qu'il composa. Le calife Haroun vint lui faire une visite et lui demanda avec intérêt des nouvelles de sa santé. Ibrahîm répondit : « Je suis, comme a dit un poëte :

Un malade qui a fatigué les soins de ses plus proches parents, et que son médecin et ses amis ont abandonné[1].

Haroun répliqua : « Nous sommes à Dieu et nous retournerons à lui. » Puis il se retira. Peu d'instants après, Ibrahîm rendit le dernier soupir. Il était âgé de soixante-trois ans. La prière funèbre fut faite sur son corps par le prince El-Mamoun, fils du calife[2].

Malgré les grandes richesses qu'il avait acquises, Ibrahîm mourut endetté, comme on le voit par l'anecdote qui suit :

Il avait un jour chanté, devant Haroun el-Rachîd, un air de sa composition sur ces paroles :

Informe-toi si jamais j'ai mérité la haine de personne, si jamais un compagnon a eu à se plaindre de moi[3], etc.

Le calife, ayant fort goûté cet air, se l'était fait répéter et avait gratifié Ibrahîm de 20,000 dirhams (14,000 francs). Deux ou trois ans après la mort d'Ibrahîm, son fils Ishâk, chantant en présence de Haroun, se rappela cette chanson et le don qu'elle avait valu à son père. Il se mit aussitôt à la chanter.

[1] سقيم ملّ منه اقربوه   واسلمه المداوى والحميم

[2] *Aghâni*, I, 335 v°, 336.

[3] سلى هل قلانى من عشير صحبته   وهل ذم رحلى فى الرفاق رفيق

Elle causa un vif plaisir au calife, qui but une rasade et dit :

« Il me paraît, Ishâk, que tu te souviens du cadeau de 1,000 dinars[1] que j'ai fait autrefois à ton père, à l'occasion de cet air; et je suppose que tu en espères un semblable. — Vous ne vous trompez pas, répondit Ishâk. — Ton père, reprit Haroun, a reçu de moi le prix de cet air; ne te flatte donc pas de le recevoir aussi. — Mon père, répliqua Ishâk, a obtenu de vous, en diverses circonstances, plus de 200,000 dinars (2,800,000 francs environ), que vous avez oubliés. Faut-il, pour mon malheur, que vous vous rappeliez uniquement les mille dinars donnés pour cet air ! — Comment, s'écria Haroun, je lui ai donné plus de 200,000 dinars! — Oui, certainement. — J'en demande pardon à Dieu. Et combien a-t-il laissé en mourant ? — Il a laissé 5,000 dinars (70,000 francs) de dettes, que j'ai payés pour lui. — En ce cas, dit Haroun, je ne sais lequel, de moi ou de lui, a été le plus follement prodigue. Que Dieu nous pardonne à tous deux[2]. »

Ibrahîm el-Mauceli avait composé neuf cents airs, parmi lesquels son fils Ishâk en comptait trois cents qu'il regardait comme des chefs-d'œuvre; trois cents autres d'une bonne facture, sans être d'un ordre supérieur; et enfin trois cents qui n'étaient que des

[1] Les deux différentes manières dont la même somme est énoncée, 20,000 dirhams et 1,000 dinars, montrent bien qu'à cette époque le dinar valait 20 dirhams.

[2] *Aghâni*, I, 325.

bagatelles sans importance. Ishâk retrancha ces trois cents derniers de l'œuvre de son père, et quand on lui demandait quel était le nombre des compositions d'Ibrahîm el-Mauceli, il répondait : « Six cents[1]. »

Note A.

Ismaïl, surnommé Abou'l-Otâhiya, excellent poëte, né vers 130 de l'hégire (747 de J. C.) dans la ville d'Ayn-tamr, fut élevé à Coufa et se fixa ensuite à Bagdad, où il jouit d'une grande faveur auprès des califes El-Mahdi et Haroun. Il mena une vie licencieuse pendant sa jeunesse et composa beaucoup de poésies amoureuses, la plupart adressées à une fille nommée Ataba, esclave du calife El-Mahdi. On cite encore, parmi les femmes qu'il courtisa, une certaine Soda, affranchie de la famille de Maan ibn Zaydè. Abdallah, fils de Maan, qui aimait aussi cette femme, le menaça de sa vengeance, s'il continuait à se montrer son rival. Abou'l-Otâhiya lui répondit par des vers satiriques, au nombre desquels étaient ceux-ci :

فصُغ ما كنت حلّيت به نفسك خلخالا
وما تصنع بالسيف اذا لم تكُ قتّالا

Convertis en khalkhâls (anneaux que les femmes portent aux jambes) cette arme dont tu te pares.
Que fais-tu d'un sabre, toi qui ne tues personne ?

Abdallah disait depuis : « Toutes les fois que je

[1] *Aghâni*, I, 324.

sors, avec mon sabre au côté, et que je vois un passant me regarder, je m'imagine qu'il songe à ces deux vers, et je ne puis m'empêcher de rougir. »

Abou'l-Otâhiya avait du calife Haroun une pension annuelle de 50,000 dirhams (35,000 francs), et recevait en outre de fréquentes et larges gratifications. Dans son âge mûr, il commença à faire des poésies morales. A l'époque où Haroun alla séjourner à Racca (en 189 hég. suivant Abou'l-Feda, *Ann.* II, 88), Abou'l-Otâhiya se voua à la vie ascétique, prit des vêtements de laine et jura de ne plus traiter de sujets frivoles. Tous les vers qu'il composa depuis lors sont remplis de maximes de sagesse, de réflexions sur la fragilité du monde et sur la mort. Haroun, dont l'humeur était devenue triste et sombre, par suite de secrets remords qu'il éprouvait de sa cruauté envers les Barmécides, cherchant un jour à se distraire, lui demanda des vers amoureux. Sur son refus, il le fit jeter en prison. Abou'l-Otâhiya lui envoya vainement plusieurs épîtres touchantes, pour le prier de lui rendre la liberté. Enfin il lui en adressa une dernière où il lui disait :

اما والله ان الظلم لوم   وما زال المسئ هو الظلوم
الى ديان يوم الدين نمضى   وعند الله تجتمع الخصوم

Honte à l'iniquité ! Celui qui opprime son semblable est un tyran.

Nous paraîtrons devant le juge qui pèse les actions des hommes. Au tribunal de Dieu est le rendez-vous de l'oppresseur et de l'opprimé.

En lisant ces vers, Haroun se troubla et versa des pleurs. Il relâcha aussitôt le poëte et lui fit compter 2,000 dinars (28,000 francs). Peu de jours après, il lui dit : « Donne-moi un avertissement moral. — Je crains de vous irriter, répliqua Abou'l-Otâhiya. — Tu n'as rien à craindre, je te le jure, » ajouta Haroun. Abou'l-Otâhiya récita ces deux vers :

لا تامن الموت فى طرف ولا نَفَسِ   اذا تسترت بالابواب والحرس
واعلم بان سهام الموت قاصدة   لكلّ مدّرع منها ومتّرس

Malgré les gardes qui veillent à tes portes, ne crois pas être un seul instant en sûreté contre la mort,

Et sache qu'il n'est point de cuirasse ni de bouclier qui puisse garantir de ses traits.

Haroun, frappé de ces paroles, se couvrit les yeux de sa manche, qu'il trempa de ses larmes.

Abou'l-Otâhiya donna dans ses poésies l'exemple de plusieurs jolies mesures prosodiques, dont personne n'avait fait usage avant lui. Il mourut en l'année 210 de l'hégire (825 de J. C.). Le poëte célèbre Abou-Temmâm admirait ce vers d'Abou'l-Otâhiya :

الناس فى غفلاتهم   ورحى المنية تطحن

Tandis que les hommes se livrent, insoucieux, à de vains plaisirs, les meules de la mort broient incessamment[1].

[1] *Aghâni*, I, 211 v°, 234; Ibn Khallicân, éd. de Slane, p. 104.

Note B.

Ghaylân Dhou'l-Roumma, bon poëte bédouin de la famille d'Adi, l'une des Rebâb, florissait sous les Omeyyades. Encore fort jeune, il se présenta au calife Abd el-Mélik et lui récita un poëme composé, disait-il, en son honneur. Un seul vers de ce poëme faisait mention du calife, tout le reste était consacré à vanter les qualités de la chamelle qui avait amené le poëte. Abd el-Mélik renvoya Dhou'l-Roumma sans lui donner de gratification. « Tu as fait, lui dit-il, l'éloge de ta chamelle et non le mien. » On reprochait à Dhou'l-Roumma de se plaire trop à dépeindre minutieusement les vestiges de campements abandonnés. Les poëtes citadins, ses rivaux et ses ennemis, disaient que ses vers avaient une odeur de fiente de chameau. Mais les Bédouins en faisaient grand cas; ils estimaient surtout ses poésies amoureuses. Il chanta longtemps la beauté d'une femme mariée nommée Meyya, petite-fille de Cays, fils d'Acim el-Mancari. Ensuite, s'étant brouillé avec elle, il célébra Kharcâ, femme de la tribu d'Amir ibn Sassaa. Il mourut sous le règne de Hichâm, en 117 de l'hégire (735 de J. C.). (*Aghâni*, IV, 45 v°, 55. Ibn Khallicân, éd. de Slane, p. 563.)

ابو محمد اسحاق بن ابرهيم الموصلى

Ishâc, fils d'Ibrahîm el-Mauceli.

Abou Mohammed Ishâk, fils d'Ibrahîm el-Mauceli, a joui chez les Arabes d'une réputation extraor-

dinaire, et certainement il en était digne. Littérateur, érudit, jurisconsulte, très-versé dans les traditions, philologue, poëte, chanteur, instrumentiste, compositeur, homme éminemment distingué dans tous les genres, son talent musical était le moindre de ses mérites; c'est néanmoins celui qui a le plus contribué à le rendre célèbre. « Sa méthode, dit l'auteur de l'*Aghâni*, a frayé la voie et aplani les difficultés de l'étude de la musique. D'un consentement unanime, on l'a proclamé le premier maître de l'art. La grande supériorité qu'il avait acquise, sous ce rapport, est d'autant plus singulière, qu'il détestait la profession de musicien. Il répétait souvent : « Toutes les fois qu'on me dit de chanter, je voudrais, pour en être dispensé, recevoir dix coups de fouet (c'est tout ce que j'en pourrais supporter). J'en recevrais volontiers autant, lorsqu'on m'appelle Ishâk *le chanteur*, pour que cette épithète ne soit pas accolée à mon nom [1]. »

Se trouvant un jour dans une société de gens instruits réunis chez Yahya fils d'Actam, câdhi des câdhis à Bagdad, sous le règne d'El-Mâmoun, il engagea et soutint successivement, sur la théologie scolastique, sur la jurisprudence, la poésie, la philologie et autres matières analogues, des discussions dans lesquelles il eut l'avantage sur tous ses interlocuteurs. Après avoir ainsi étonné l'assemblée par l'étendue de son savoir, il dit au câdhi : « As-tu re-

[1] *Aghâni*, I, 338 r° et v°.

marqué quelque erreur dans ce que tu viens d'entendre de ma bouche ? — Aucune, répliqua le câdhi. — Comment se fait-il donc, reprit Ishâk, que, possédant tant de sciences diverses au même degré que la majorité de ceux qui s'adonnent spécialement à chacune d'elles, je me voie généralement désigné par une qualification indiquant la connaissance d'un seul art ? » Il voulait dire « du chant, » mais il évita de prononcer le mot. Le câdhi se tourna vers un poëte, nommé Mohammed ibn Atiya, qui était bon dialecticien, et lui dit : « C'est à toi de répondre à cette question. — Je le veux bien, répondit Ibn Atiya, et que Dieu augmente la gloire du câdhi ! » Puis, s'adressant à Ishâk : « Abou Mōhammed, lui dit-il, te juges-tu l'égal d'El-Ferrâ et d'El-Akhfach dans la science grammaticale ? — Non. — Pour la philologie et l'érudition poétique, es-tu au niveau d'El-Asmaï et d'Abou Obayda ? — Non. — Vas-tu de pair avec Abou Hodhayl Allâf et Nizhâm Balkhi pour la scolastique ? — Non. — As-tu approfondi la jurisprudence autant que le câdhi (montrant Yahya) ? — Non. — Comme poëte, peux-tu te mettre en parallèle avec Abou'l-Otâhiya et Abou Nowas ? — Non. — Eh bien ! voilà l'explication de ta demande. On te désigne par une qualification qui rappelle l'art dans lequel tu excelles incontestablement et sans aucune comparaison possible avec personne, tandis que tu as des rivaux et même des maîtres, sous le rapport de tes autres connaissances. » Ishâk sourit et se retira. Après son départ,

le câdhi Yahya dit au poëte : « Tu as bien parlé. Cependant tu n'as pas tout à fait rendu à Ishâk la justice qui lui est due. Car il faut convenir que c'est un homme bien rare[1]. »

Ishâk était né en 150 de l'hégire (767 de J. C.). L'on a vu précédemment que sa mère, nommée Châhik, était de Rey. Il fut élevé à Bagdad. Voici, d'après ce qu'il rapportait lui-même, le genre de vie qu'il avait mené pendant plusieurs années de sa jeunesse.

« J'allais, disait-il, dès le point du jour, chez Houchaym, fils de Bouchayr, qui m'enseignait des traditions. En le quittant, je me rendais auprès d'El-Keçaï, d'El-Ferrâ ou d'Ibn Ghazâlè, avec lesquels je lisais quelque partie du Corân. De là, je courais chez le musicien Mansour Zolzol, qui me faisait jouer sur le luth divers morceaux de deux ou trois rhythmes différents. Je me présentais ensuite chez la chanteuse Atikè fille de Chahdè, qui m'apprenait un ou deux airs. Je terminais ma tournée par une visite chez El-Asmaï ou chez Abou Obayda, je parlais avec eux de littérature, de poésie, d'histoire, et je m'instruisais dans leur entretien. Enfin, je venais dîner chez mon père, je lui rendais un compte détaillé de l'emploi de ma matinée, des notions nouvelles que j'avais acquises, des personnes que j'avais vues, et nous allions ensemble passer la soirée chez le calife Haroun al-Rachîd[2]. »

[1] Ibn Khallicân, éd. de Slane, p. 95, 96.

[2] *Aghâni*, I, 319.

Comme Ibrahîm el-Mauceli, Ishâk fut comblé des faveurs de Haroun et des libéralités des Barmécides. Le chef de cette illustre famille, Yahya fils de Khâlid, ayant su qu'Ishâk était logé dans une maison qu'il tenait à loyer, acheta cette maison avec toutes celles qui l'environnaient, et en fit présent à Ishâk. Les quatre fils de Yahya, Fadhl, Djafar, Mohammed et Mouça, sur l'invitation de leur père, donnèrent chacun 100,000 dirhams (70,000 francs) à Ishâk, pour meubler, embellir et disposer à son goût son habitation[1].

Quand Fadhl, nommé au gouvernement du Khoraçan, fut sur le point de partir pour cette contrée, Ishâk, en lui faisant ses adieux, lui récita ces vers :

Vivre séparé de toi est aussi pénible que de quitter la vie, ton absence sera pour nous comme la privation des rosées bienfaisantes du ciel.

Que la paix de Dieu t'accompagne ! Combien de loyauté, de générosité, je vois s'éloigner avec toi[2] !

Fadhl l'embrassa et lui fit compter 1,000 dinars (14,000 francs). Puis il lui dit : « Abou Mohammed, si tu voulais mettre ces deux vers en musique et enseigner ce chant à l'un des musiciens qui viennent avec moi, tu me ferais plaisir et ce serait un souvenir que tu me laisserais. » Ishâk s'empressa d'accomplir ce désir. Pendant son séjour dans le Kho-

[1] *Aghâni*, I, 346.

[2] فراقك مثل فراق الحياة   وفقدك مثل افتقاد الديَمْ
عليك سلام فكم من وفا   افارق فيك وكم من كرَمْ

raçan, Fadhl écrivait souvent à Ishâk et ne manquait pas de lui envoyer 1,000 dinars, chaque fois qu'il se faisait chanter les deux vers qu'Ishâk lui avait adressés[1].

De retour à Bagdad et revêtu de la charge de vizir, le même Fadhl fit un autre trait singulier de bienveillance envers Ishâk, qui le racontait ainsi :

« J'avais instruit, disait-il, une jeune esclave d'une grande beauté et lui avais donné toute sorte de talents. Je priai Fadhl de l'accepter. « Garde-la, me dit-il. Il y a ici un ambassadeur du vice-roi d'Égypte qui réclame de moi un service. J'exigerai de lui, pour condition, qu'il me fasse cadeau de cette esclave. Il ira te trouver et te la marchandera. Aie soin de ne pas la lui céder à moins de 50,000 dinars (700,000 francs). » Je retournai donc chez moi avec l'esclave, et l'ambassadeur égyptien vint en effet me la demander. Je la lui montrai, et, après l'avoir vue, il me proposa d'abord 10,000 dinars, puis 20,000; et, sur mon refus, il alla jusqu'à 30,000 (420,000 francs). Je ne pus résister à cette offre; je lui livrai la jeune fille et il me paya la somme. Le lendemain j'allai chez Fadhl. Dès qu'il m'aperçut : « Combien as-tu vendu ton esclave ? me dit-il. — 30,000 dinars. — Ne t'avais-je pas défendu de la laisser à moins de 50,000 ? — C'est vrai. Mais quand j'ai entendu le mot de 30,000, j'avoue que je n'ai pu m'empêcher de fléchir. — Eh

[1] *Aghâni*, I, 344 v°.

bien ! l'ambassadeur du souverain des Grecs sollicite aussi quelque chose de moi. Je lui imposerai de même la condition de me donner cette esclave. Reconduis-la donc chez toi, et lorsqu'on se présentera pour l'acheter, tâche de ne point te départir du chiffre de 50,000 dinars. »

« Je remmenai la jeune fille, et l'ambassadeur grec ne tarda pas à paraître pour en négocier l'acquisition. Il se récria beaucoup sur le prix et finit par m'offrir 30,000 pièces d'or. Je succombai encore à la tentation, et le marché fut conclu. Le jour suivant, Fadhl me voyant entrer chez lui, me fit la même question que la première fois, et, sur ma réponse, il me reprocha ma faiblesse. Je ne pus que lui répéter : « Ma foi ! ce mot de 30,000 dinars exerce sur moi une sorte de fascination. Dès que je l'entends, mes forces m'abandonnent. » Il sourit et me dit : « Reprends ton esclave. Demain tu auras la visite de l'envoyé du vice-roi de Khoraçan. Fais bonne contenance, et ne rabats rien de la somme que j'ai fixée. »

« Lorsque je fus en face du nouvel acheteur, je lui déclarai que le prix de la jeune fille était de 50,000 pièces d'or. « C'est trop cher, dit-il, mais en voici 30,000. » Je fus ébranlé; pourtant je parvins à me faire violence et je refusai. « J'y mettrai, reprit-il, jusqu'à 40,000 dinars (560,000 francs). Ma fermeté fut vaincue, je cédai l'esclave et reçus les 40,000 dinars.

« Le lendemain je me rendis chez Fadhl. « Quelle

affaire as-tu faite cette fois-ci? me dit-il. — J'ai obtenu 40,000 pièces d'or, répliquai-je. Je n'ai pas eu le courage d'être plus exigeant. Grâce à tes bontés que je ne saurais reconnaître, cette jeune fille m'a valu 100,000 dinars (1,400,000 francs). Que puis-je souhaiter de plus ? » Fadhl fit amener devant moi la jeune esclave. « Elle est à toi, me dit-il. Disposes-en comme tu le jugeras à propos. » Alors je me dis à moi-même : « Cette jeune fille est vraiment une source incomparable de bénédictions. » Je l'affranchis et je l'épousai. Elle fut la mère de mes enfants[1]. »

L'on a vu précédemment que les musiciens de la cour du calife Haroun étaient divisés en deux partis, celui d'Ibrahîm el-Mauceli et celui d'Ibn Djâmi. Ishâk était naturellement le chef en second du parti de son père. Le parti d'Ibn Djâmi avait un puissant soutien dans le frère cadet de Haroun, Ibrahîm fils d'El-Mahdi. Ce jeune prince, qui s'adonnait au chant avec beaucoup de succès, était jaloux du talent d'Ishâk et cherchait souvent à le déprécier.

« Un jour (c'est Ishâk qui raconte), je venais de chanter un air au calife Haroun. Son frère Ibrahîm me dit : « Ce n'est pas cela, tu t'es trompé. » Je lui répondis : « Tu n'y entends rien, tu n'es pas capable de me juger. Chante ce même air, et si je ne démontre pas que tu y fais mille fautes, je consens à perdre la tête. » Ensuite m'adressant au calife : « Commandeur des croyants, dis-je, la musique est mon

[1] Fakhr-eddin Razi, *Chrestom.* de M. de Sacy, vol. I, p. 15-17.

art et celui de mon père; c'est cet art qui nous a valu l'honneur de vous approcher, d'être au nombre de vos serviteurs et de fouler votre tapis. Quand une personne, qui ne le possède pas à fond, m'attaque sur ce chapitre, il m'est impossible de ne pas me défendre vivement. — Tu as bien fait, » répliqua Haroun. Après m'avoir donné ainsi raison, le calife se leva et sortit du salon pour quelques instants. Le prince Ibrahîm me dit alors : « Ishâk ! as-tu bien osé me tenir un pareil langage, fils d'une mère adultère ! » Je fus enflammé d'indignation. « Je ne puis, répondis-je, te riposter sur le même ton, à toi, fils et frère de mes souverains. Sans cela, qui m'empêcherait d'appeler aussi ta mère adultère (c'était une esclave noire), ou au moins de parler du métier que faisait ton oncle maternel (il était maréchal ferrant)? » Ibrahîm se tut, mais je pensai bien qu'il se plaindrait au calife et que celui-ci questionnerait les témoins de notre querelle. Dans cette prévision, j'ajoutai : « Tu crois que le califat te sera dévolu bientôt; tu ne cesses de me menacer de ta puissance future, moi et tous les serviteurs zélés de ton frère, précisément à cause de notre attachement pour lui. Ce trône, que tu envies à ton frère et à ses enfants, appartiendra toujours, je l'espère, à lui et à sa postérité. Si jamais, ce qu'à Dieu ne plaise ! tu parviens à l'occuper, alors ôte-moi la vie, car j'aimerais mieux mourir que de vivre ton sujet. »

« Aussitôt que Haroun rentra, Ibrahîm se précipita vers lui, en s'écriant : « Commandeur des croyants,

Ishâk m'a insulté, il a outragé ma mère ! » Haroun fut courroucé. « Que s'est-il passé ? me dit-il. — Demandez-le aux assistants, » répondis-je. Il interrogea les eunuques Mesrour et Houçayn qui lui répétèrent exactement les paroles d'Ibrahîm et les miennes. Sa figure s'était rembrunie d'abord; elle s'éclaircit vers la fin de la déposition des eunuques, et il dit à Ibrahîm : « Ishâk est excusable. Il a commencé par te dire qu'il ne pouvait pas te riposter sur le ton de l'injure. Va te rasseoir à ta place, et qu'il ne soit plus question de cela. »

« La séance terminée, les musiciens et les courtisans se retirèrent peu à peu. Le calife m'ayant donné l'ordre de rester, je demeurai dans le salon, agité d'une vive inquiétude. Lorsque nous fûmes seuls avec les gens de service qui se tenaient à l'extrémité de la pièce, Haroun me dit : « T'imagines-tu que je n'aie pas compris ta finesse et que la dernière partie de ton discours m'ait aveuglé sur l'audace de la première? Ne t'avise pas de recommencer. Penses-tu donc que si Ibrahîm te faisait battre ou même tuer par ses affidés, je lui appliquerais pour toi la loi du talion et que je ferais battre ou tuer mon frère ? — Commandeur des croyants, répondis-je, ces paroles sont mon arrêt de mort. Car si elles parviennent aux oreilles d'Ibrahîm, et peut-être il va les connaître tout à l'heure, il n'y a pas de doute qu'il me fera assommer. » Haroun fut frappé de cette observation. « Holà ! Mesrour ! s'écria-t-il, va chercher Ibrahîm fils d'El-Mahdi. » Puis s'adressant à

moi : « Retire-toi, » me dit-il. Je sortis, après avoir prié à voix basse quelques-uns des domestiques du calife, qui presque tous m'étaient dévoués, de m'instruire de ce que Haroun dirait à son frère.

« Dès le lendemain matin, ils m'apprirent que Haroun lui avait parlé très-sévèrement et lui avait dit : « Je te trouve bien hardi de traiter avec mépris et d'injurier dans mon palais un homme qui est, ainsi que son père, mon serviteur, ma créature, mon compagnon de table. C'est me manquer de respect à moi-même. Garde-toi désormais de t'attaquer à lui. Qu'as-tu besoin de te mêler d'art musical ? Qui te l'a enseigné, pour que tu te prétendes l'égal d'Ishâk dans une science dont il a été nourri depuis son enfance et qui est sa profession spéciale ? Tu t'ingères de le critiquer, et quand il te prouve ton ignorance, tu lui réponds par des insultes ! A la sottise de t'afficher comme musicien et de sacrifier à ton goût pour le chant les convenances de ta noblesse et de ton rang, tu joins le ridicule de vouloir paraître savant dans cet art, quoique tu ne le sois réellement pas. Au reste, fais bien attention à ceci : je jure que si Ishâk est frappé par qui que ce soit, si une pierre tombe sur lui, s'il est renversé de cheval, si le plafond de son appartement s'écroule sur sa tête, s'il meurt subitement, je le vengerai en te faisant périr. Tu es averti maintenant; lève-toi et sors. »

« Quelques jours après, je rencontrai le prince Ibrahîm chez le calife. Haroun se mit à nous regarder

l'un après l'autre en souriant. Puis il dit à son frère : « Je connais tes sentiments d'affection pour Ishâk et ton désir d'apprendre de lui différents airs. Pour qu'il te les enseigne, il faut que tu te concilies son amitié; et pour cela tu dois lui témoigner la tienne par des égards et des cadeaux. Si ensuite il refuse de te satisfaire, je me charge de le morigéner. Ishâk! ajouta-t-il, approche de ton maître et du fils de ton maître, et baise-lui la tête. » Je me levai aussitôt et m'avançai vers le prince Ibrahîm qui se leva aussi et fit quelques pas vers moi. Nous nous embrassâmes, et la paix fut ainsi conclue entre nous par les soins du calife[1]. »

La même expression injurieuse qui avait été adressée par Ibrahîm, fils d'El-Mahdi, à Ishâk, lui fut répétée une fois par le chanteur Ibn Djâmi en présence du calife. Ishâk, sentant que sa noblesse persane[2] n'inspirait pas assez de respect pour le garantir de semblables affronts, et voulant mettre désormais son honneur à couvert sous le patronage d'une illustre maison arabe, alla trouver Khâzim, fils de ce Khozayma, à la bienveillante sollicitude duquel son père Ibrahim el-Mauceli avait été confié dans son enfance. Khâzim, homme riche et puissant, descendait, par Témîm, de Modhar dont les califes et Mahomet lui-même étaient issus. Ishâk pria ce personnage de l'affilier, comme client, à sa famille,

[1] *Aghâni*, I, 343 v°, 344.

[2] On a vu précédemment, p. 546, qu'Ibrahim el-Mauceli, père d'Ishâk, était fils d'un noble persan nommé Mâhân.

et Khâzim y consentit. Fier de cette alliance, Ishâk composa le distique suivant :

Libre et noble d'origine, assuré contre l'insulte par la protection de Khâzim et de son fils,
J'éternue le nez haut et je touche de la main les Pléiades sans me lever de mon siége[1].

Le célèbre savant El-Asmaï admirait beaucoup ces deux vers[2]. Il n'était pourtant pas disposé à flatter Ishâk, dont le mérite littéraire lui faisait quelquefois envie. Ishâk lui récita un jour, sans lui nommer l'auteur, cette espèce de madrigal adressé par un amant à sa maîtresse :

Me permettras-tu de jeter sur toi un regard qui calmerait mon tourment ?
Pour toi ce sera peu ; ce sera beaucoup pour moi. Une petite faveur de ce qu'on aime a un grand prix[3].

« Voilà, s'écria El-Asmaï, des vers délicieux, un véritable tissu d'or et de soie ! Quel en est l'auteur ? — C'est moi-même, répliqua Ishâk. Je les ai composés hier soir. » El-Asmaï sentit naître en lui un mouvement de jalousie et reprit : « En effet, on reconnaît bien qu'ils ne sont pas dans le goût pur de

[1] اذا كانت الاحرار اصلى ومنصبى   ودافع ضيمى خازم وابن خازم
عطست بانف شامخ وتناولت   يداى الثريا قاعدًا غير قايمُ

[2] *Aghâni*, I, 340.

[3] هل الى نظرة اليك سبيل   يروَ منها الصدى ويشفَ الغليل
ان ما قل منك يكثر عندى   وكثير ممن يحبّ القليل

la langue arabe, » faisant ainsi allusion à l'origine persane d'Ishâk[1].

Les richesses d'Ishâk égalèrent celles de son père Ibrahîm el-Mauceli; mais il en usait avec moins de faste et plus judicieusement. Il se montrait fort généreux envers les savants. On cite entre autres Ibn el-Arâbi[2], auquel il donnait une pension annuelle de trois cents dinars (4,200 francs). Il lui avait aussi fait cadeau de plusieurs recueils d'anecdotes écrits de sa propre main. Ibn el-Arâbi, passant un jour devant la porte d'Ishâk, dit à un de ses amis qui l'accompagnait : « Voici la maison d'un homme qui m'enrichit de sa science autant que de son or[3]. »

La bibliothèque d'Ishâk était une des plus considérables parmi les bibliothèques particulières de Bagdad. On y comptait, dit-on, seulement en ouvrages de lexicographie arabe, mille volumes, la plupart rédigés par lui-même, d'après ce qu'il avait recueilli de la bouche des Bédouins ou des maîtres aux leçons desquels il avait assisté[4]. Voyageant avec la cour du calife Haroun qui se rendait à Racca, il s'était fait suivre de dix-huit grosses caisses de livres, formant la charge de neuf chameaux : « J'en aurais emporté plusieurs fois autant, disait-il à

[1] *Aghâni*, I, 348.

[2] Abou-Abdallah Mohammed, fils de Zyâd, connu sous le nom d'Ibn el-Arâbi. Sa vie est dans Ibn-Khallicân.

[3] *Aghâni*, I, 339 v°.

[4] Ibn-Khallicân, éd. de Slane, p. 96.

El-Asmaï, si je n'avais craint de m'encombrer de bagage[1]. »

L'estime et la faveur dont Ishâk jouissait sous Haroun s'augmentèrent encore sous les successeurs de ce prince. El-Mamoun disait : « Sans la grande célébrité d'Ishâk, je le chargerais d'administrer la justice en ma présence. Il est plus digne de ces fonctions, plus loyal, plus religieux, plus pur de mœurs que tous ces câdhis de nos jours[2]. »

Le même calife El-Mamoun lui avait permis de se présenter dans son salon de réception avec les littérateurs et les savants, et non avec les chanteurs. Ishâk lui demanda ensuite d'être introduit avec les gens de loi. Il obtint cette distinction. Les autres musiciens le voyaient, avec un étonnement mêlé d'envie, entrer quelquefois chez El-Mamoun, marchant à côté du grand juge Yahya, fils d'Actam, et tenant familièrement la main de ce personnage revêtu de son costume de cérémonie, l'habillement noir et le bonnet long. Quelque temps après, Ishâk pria le calife de lui accorder l'autorisation de porter lui-même ce costume, le vendredi, et d'assister à la prière dans la tribune impériale. El-Mamoun sourit et répondit : « Halte-là, Ishâk, je t'achète le désistement de cette nouvelle demande pour cent mille dirhams (70,000 francs)[3]. »

[1] *Aghâni,* I, 344 v°; Quatremère, *Journal asiatique,* juillet 1838, p. 50.

[2] *Aghâni,* I, 338 v°.

[3] *Ibid.* I, 341 v°.

Les hautes marques de considération données par le calife à Ishâk excitaient d'autant plus la jalousie de ses confrères, que sa supériorité dans l'art musical se manifestait souvent d'une manière humiliante pour leur amour-propre.

Dans un moment où le chanteur Akîd, accompagné par un joueur de luth, chantait un air devant El-Mamoun, Ishâk survint. « Que penses-tu de cette musique ? » lui dit le calife. Ishâk, après s'être défendu quelques instants de s'expliquer, invita les deux exécutants à recommencer. Puis s'adressant au prince Ibrahîm, fils d'El-Mahdi, qui était assis à côté d'El-Mamoun, il lui dit : « Cette musique te paraît-elle bonne ? — Oui, répliqua Ibrahîm, je n'y ai pas remarqué de faute. » Alors Ishâk fit à Akîd cette question : « Dans quel *tarîka* (rhythme) as-tu chanté ? — Dans le *ramal.* — Et toi, dit Ishâk à l'accompagnateur, dans quel *tarîka* as-tu joué ? — Dans le *hazadj.* — Commandeur des croyants, reprit Ishâk, ai-je besoin de vous dire maintenant mon sentiment sur un air que l'un chante en *ramal*, que l'autre accompagne en *hazadj*, et dont, par conséquent, la mesure (*ikâ*) est fausse ? » Les deux musiciens et le prince Ibrahîm demeurèrent confus[1].

Après la mort d'El-Mamoun, Ishâk ne chanta plus devant personne qui ne fût calife, ou héritier présomptif du califat, ou émir de la famille de Tâhir[2],

[1] *Aghâni*, I, 340.

[2] Tâhir, fils de Hoçayn, fils de Mossàb, qui fit du Khoraçân une principauté héréditaire dans sa famille.

comme les émirs Ishâk et Mohammed, tous deux petits-fils de Mossàb, cousins de Tâhir et fixés à Bagdad[1].

Malgré le mépris qu'il témoignait pour la musique, Ishâk était extrêmement jaloux de la propriété de ses œuvres musicales et ne consentait qu'avec beaucoup de peine à les apprendre aux filles esclaves de sa maison et à ses élèves les plus dévoués, à plus forte raison aux autres artistes[2].

Il chanta un jour devant le calife El-Môtaçam un air qu'il avait composé sur ces vers :

Dis à la beauté qui te gronde et feint de s'éloigner de toi :
Si tu as voulu m'affliger, tu as atteint ton but, quoique en badinant[3].

El-Motaçam trouva cet air charmant. Il le fit répéter trois fois à Ishâk et but chaque fois une coupe de vin. Ensuite il lui ordonna de l'enseigner aux chanteurs Moukhârik, Allawayh, Amr, fils de Bâna, et autres qui étaient dans le salon. Ishâk chanta l'air plus de cinquante fois de suite, sans que ces artistes, pourtant fort habiles, pussent le saisir exactement, soit parce qu'il était d'une grande difficulté, soit à cause des nombreuses fioritures (*zéwâïd*) dont Ishâk l'entremêlait, dans l'intention de les dérouter[4].

[1] *Aghâni*, I, 332.
[2] *Ibid.* I, 338 v°.
[3] قل لمن صدّ عاتبا ونأى عنك جانبا
قد بلغت الذى اردت وان كنت لاعبا
[4] *Aghâni*, I, 347 v°.

El-Wâthik, fils et successeur d'El-Motaçam, était admirateur si enthousiaste du talent d'Ishâk, qu'il disait : « Chaque fois que j'entends chanter Ishâk, il me semble qu'un nouvel éclat est ajouté à ma puissance. Si la vie, la jeunesse, la santé étaient des biens qu'on pût acheter, je serais heureux de les acheter pour lui au prix de la moitié de mon empire[1]. » Il éleva Ishâk au-dessus de la classe des musiciens et lui accorda la permission de porter l'habillement noir et le bonnet long, comme les gens de loi. Sous les règnes précédents, Ishâk avait toujours été placé dans le groupe des chanteurs et des instrumentistes, lorsque le calife se mettait à boire. En pareille circonstance, El-Wâthik le faisait asseoir dans sa société parmi les personnages admis à boire et à converser avec lui. Il l'appelait ordinairement par son prénom, Abou Mohammed, ce qui, dans les usages arabes, est une marque d'estime. Lorsqu'il faisait remplir sa coupe et disait à Ishâk de chanter, celui-ci demandait un luth pour s'accompagner, car, à la différence des autres chanteurs, il n'en apportait pas avec lui. On lui en présentait un, et il chantait tandis que le calife buvait. Il se taisait immédiatement après qu'El-Wâthik avait vidé sa coupe, à moins qu'il ne se trouvât en ce moment au milieu d'un vers commencé. Dans ce cas, il achevait le vers et déposait le luth, qui était remporté sur-le-champ[2].

Bientôt, avec l'assentiment du calife, Ishâk cessa

[1] *Aghâni*, I, 341 v°.
[2] *Ibid.* I, 341 v°, 342; II, 267 v°.

tout à fait de jouer du luth et sans doute aussi de chanter. Il y a même lieu d'être surpris que, dans les commencements du règne d'El-Wâthik, il ait été capable de chanter encore, car il avait soixante-et-dix-sept ans à l'époque de l'avénement de ce prince.

Il était au moins octogénaire, lorsqu'un soir, dans le salon d'El-Wâthik, la conversation étant tombée sur le mérite comparatif des instrumentistes en renom, il déclara le joueur de luth Moulâhizh inférieur à son rival Zolzol, et démontra par des preuves la justesse de cette opinion. Moulâhizh, qui était présent, fut piqué au vif et lui reprocha de critiquer les autres, alors qu'il échappait lui-même à la critique, parce qu'il avait renoncé à la pratique de l'art. Ishâk dit au calife : « J'ai été le plus fort joueur de mon temps. Je ne cultive plus ce talent depuis que vous m'avez dispensé d'en faire usage, et j'en ai perdu nécessairement une partie. Mais il m'en reste quelque chose, et j'en sais encore plus que tous les artistes du calibre de Moulâhizh. » Puis, se tournant vers Moulâhizh : « Désaccorde ton luth, lui dit-il, et donne-le-moi. » Moulâhizh baissa certaines cordes, haussa les autres et remit l'instrument à Ishâk dans un état tel qu'il paraissait impossible d'en tirer une mélodie. Ishâk fit vibrer successivement les cordes et promena ses doigts dessus pour reconnaître la place des différents sons. Un instant lui suffit pour cet examen, et il dit à Moulâhizh : « Maintenant chante l'air que tu voudras. » Moulâhizh chanta un morceau assez difficile. Ishâk l'accom-

pagna et suivit exactement sa voix, sans omettre un son ni en faire un seul faux; sa main courait des touches à la table et de la table aux touches, montant et descendant sans cesse avec rapidité.

El-Wâthik et tous les assistants furent émerveillés de ce tour de force; jamais ils n'avaient rien vu de semblable.

« J'avais lu, il y a longtemps, dit Ishâk au calife, qu'il arriva une fois au célèbre Félehbez, dans le moment où il allait jouer du luth devant le roi de Perse, de trouver son instrument désaccordé. C'était une méchanceté qu'un de ses ennemis lui avait faite. L'étiquette ne permettant pas d'accorder un instrument en présence du monarque, l'habile musicien joua sur ce luth discord, sans qu'aucune faute trahît son embarras. Désireux d'imiter cet exemple, j'ai travaillé pendant plus de dix années à connaître et à graver dans ma mémoire les sons que donnent toutes les parties de la longueur des cordes, de manière que les places de ces sons me fussent aussi familières dans l'étendue entière de la table que sur les touches. — C'est là, dit le calife, un art qui mourra avec toi, » et à ce compliment El-Wâthik joignit un cadeau de trente mille dirhams (21,000 fr.)[1].

L'émir Mohammed, petit-fils de Mossàb, adressa un jour à Ishâk cette question : « Si l'on ajoutait au luth une cinquième corde, pour obtenir le son aigu que tu appelles le dixième et dernier de l'échelle[2],

[1] *Aghâni*, I, 340 v°.

[2] Je pense qu'il s'agit de la double octave du son le plus bas du

quel serait l'endroit de cette cinquième corde qui donnerait ce son? » Ishâk garda le silence quelques moments; sa figure prit une expression de mauvaise humeur, et ses oreilles, qui étaient fort grandes, devinrent rouges, ce qui arrivait lorsqu'il éprouvait du déplaisir. Enfin il dit : « Ce n'est pas avec des paroles, mais l'instrument à la main qu'il faudrait répondre à cela. Si vous savez jouer du luth, je vous montrerai ce que vous désirez. » Mohammed fut assez mécontent de cette réplique. Le lendemain matin, Ishâk se rendit chez Yahya, fils d'Ali, qui était son ami et en même temps un des familiers de l'émir. « Cet homme, lui dit-il, m'a fait une question que tu as entendue. Il n'est pas assez instruit pour avoir eu spontanément une pareille idée. Elle lui aura été suggérée par quelque passage de livre ancien dont il aura eu connaissance. J'ai appris qu'il emploie des interprètes à lui traduire des ouvrages grecs sur la musique. Si tu peux avoir communication du travail de ces interprètes, je te prie de m'en faire part. » Yahya le promit, mais Ishâk mourut avant que son ami lui eût transmis le moindre renseignement à ce sujet[1].

« Il est vraiment étonnant, dit l'auteur de l'*Aghâni*, qu'Ishâk, sans avoir ni lu ni connu aucun des écrits de l'antiquité sur la musique, ait, par la seule force de son génie, deviné la théorie musicale

luth, car c'est pour obtenir un système parfait de deux octaves que l'on ajouta plus tard une cinquième corde.

[1] *Aghâni*, I, 338 v°, 339.

développée dans les œuvres d'Euclide et autres savants antérieurs ou postérieurs à ce grand mathématicien, théorie qui était le fruit des méditations de plusieurs siècles. Aussi peut-on dire qu'Ishâk est, par rapport aux autres musiciens arabes, ce que la mer est aux ruisseaux, ce que le ciel est à la terre [1].

« C'est lui qui a régularisé et fixé la nomenclature des tonalités et des rhythmes de la musique arabe. Dans le livre de chants qu'il a composé, il classe les airs par rhythmes et, dans chaque rhythme, par tonalités. Il commence par le rhythme *thakîl* (lent) *premier*, qu'il divise en deux sortes : le *thakîl premier* proprement dit, et le *thakîl premier moyen.* Dans chacune de ces deux sortes, il donne d'abord les airs qui, joués sur le luth, exigent l'emploi du doigt annulaire, c'est-à-dire dont les tonalités sont, 1° par la corde à vide, dans le *medjra* (parcours) de l'annulaire; 2° par l'annulaire, dans son propre *medjra;* 3° par l'index, dans le *medjra* de l'annulaire. Il place ensuite les airs dans lesquels le doigt médius est employé et qui appartiennent aux tonalités, 1° par la corde à vide, dans le *medjra* du médius; 2° par le médius, dans son propre *medjra*; 3° par l'index, dans le *medjra* du médius. Puis il passe successivement à tous les autres rhythmes, en disposant les airs de chacun de ces rhythmes toujours dans le même ordre de tonalités.

[1] *Aghâni,* I, 338 v°, 339.

« Ce livre est un modèle de méthode et de clarté.

« Les ouvrages du même genre écrits par d'autres musiciens sont bien loin d'offrir cette précision, cette sûreté d'indications. Par exemple, Yahya le Mekkois, le doyen des artistes de son temps, compositeur fécond et estimable, qui enseignait à Ibn Djâmi, à Ibrahîm el-Mauceli, à Ishâk, des airs du Hidjâz, Yahya, dis-je, a fait un recueil de trois mille chants anciens, auxquels son fils Ahmed a joint neuf mille chants [1] plus modernes. Eh bien ! ce riche recueil, très-répandu dans le public, fourmille d'erreurs grossières en ce qui concerne les tonalités, les doigts qui les caractérisent étant presque partout confondus. Mais ce qui doit surprendre, c'est qu'un élève d'Ishâk, Amr, fils de Bâna, qui a rédigé aussi un livre de chants, y désigne les rhythmes par des dénominations surannées et ne fournit pour les tonalités que des indications incomplètes, tout à fait insuffisantes [2]. »

La manière qu'Ishâk affectionnait dans ses compositions musicales a été décrite par un de ses contemporains, Mohammed, fils de Haçan, dans les termes suivants :

« Un grand nombre des airs d'Ishâk débutent par des sons élevés, dans lesquels la mélodie se balance pour ainsi dire quelques instants. Ensuite elle descend peu à peu vers les sons bas, puis remonte, puis redescend et remonte encore, passant alter-

[1] *Aghâni*, II, 15 v°, 16.

[2] *Ibid.* I, 338 v°.

nativement du *forte* au *piano* et du *piano* au *forte*, ce qui est la perfection de l'art[1]. »

La voix d'Ishâk n'était pas d'une beauté remarquable, mais il la conduisait avec tant d'habileté et de goût, qu'il éclipsait les chanteurs doués du plus bel organe. Il fut, dit-on, parmi les artistes arabes, le premier qui fit usage du *takhnîth* ou fausset[2].

Il devint aveugle deux années avant sa mort et cessa de vivre à l'âge de quatre-vingt-cinq ans, sous le règne d'El-Motewakkil, au mois de ramadhân 235 de l'hégire (mars 850 de J. C). Le calife El-Motewakkil l'honora de vifs regrets. « Depuis qu'Ishâk n'est plus, disait-il, l'empire est privé d'un ornement et d'une gloire. » Ayant ensuite reçu la nouvelle de la mort d'un ennemi redoutable, Ahmed, fils d'Iça, descendant d'Ali, dont les entreprises contre son trône lui avaient causé beaucoup d'inquiétude, il s'écria : « Grâce à Dieu ! voici une compensation qui m'est accordée pour la perte que j'ai faite d'Ishâk[3]. »

[1] *Aghâni*, I, 359 v°, 360.
[2] *Ibid.* I, 350.
[3] *Ibid.* I, 352, 371.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 14 NOVEMBRE 1873.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu; la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

MM. De Sainte-Marie, premier drogman de la mission de France à Tunis, présenté par MM. Pavet de Courteille et Lucien Wyse;

Adolphe Boittier, présenté par MM. Mohl et Barbier de Meynard;

Jauffret, professeur à Moret-sur-Loing, présenté par MM. Guyard et Senart;

Paul Guieysse, ingénieur-hydrographe de la marine, présenté par MM. Garcin de Tassy et le chanoine Bertrand;

Letourneux, conseiller à la cour d'appel d'Alger, présenté par MM. Mohl et Renan;

J. H. W. Steinnordh, docteur en théologie et en philosophie, chevalier de l'Étoile polaire, présenté par MM. Mohl et Defrémery.

M. Mohl annonce que, le I[er] volume des *Voyages d'Ibn Batoutah* étant épuisé, il a donné ordre de faire un nouveau tirage de ce volume, dont les clichés sont conservés à l'Imprimerie nationale.

M. Oppert, de retour d'Angleterre, rend compte des résultats obtenus par M. Smith dans les fouilles qu'il vient d'exécuter à Koyoundjik. Parmi les objets d'une grande importance pour l'histoire qu'a découverts M. Smith, M. Oppert signale une brique de l'époque arsacide portant une double date, dont l'une est de nature à éclairer la chronologie des Parthes. Une pierre remontant au XIVe siècle avant l'ère chrétienne porte une date en éponymes. — Pendant son séjour en Angleterre, M. Oppert a constaté le vif désir qu'éprouvent les savants étrangers d'obtenir, le plus tôt possible, communication des fragments de la stèle de Dhiban rapportés par M. Clermont-Ganneau. M. Garrez entre dans quelques explications au sujet des retards qu'a subis la restauration de la stèle. Plusieurs de ses fragments sont restés en Angleterre et n'ont point été envoyés à M. Clermont-Ganneau avant son départ pour sa nouvelle mission : il n'a donc pas été possible à ce savant de reconstituer la stèle et de la livrer aux recherches de l'érudition.

La séance est levée à 9 heures 1/2.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants,* octobre 1873, in-4°.

Par la Société. *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society* for 1871 and 1872. New series, n° 7; Shanghaï, 1873, in-8°.

Par l'éditeur. *Indian Antiquary,* vol. II, part. XXI, in-4°.

— *The Academy,* n°s 82 et 83, in-4°.

Par l'auteur. *Diario di un viaggio in Arabia Petrea* (1865), di Giammartino Arconati Visconti. Torino, 1872; in-4°, 439 p. cartes et photographies.

— *Atlante por servire al Diario di un viaggio in Arabia Petrea,* di Giammartino Arconati Visconti. Torino, 1872; in-4°, 46 p.

Par le gouvernement de Batavia. *Catalogus der Photogra-*

phiën naar Oudheden van Java, door J. van Kinsbergen. In-8°, xxxiv p.

Par l'auteur. *The Devatādhyāyabrāhmaṇa* (being the fifth brāhmaṇa) of the Sāma Veda. The sanskrit text edited with the commentary of Sāyana, an index of words, etc. by A.-C. Burnell. Mangalore, 1873; in-8°, xii-16-v p.

— *Conspectus rei Syrorum literariæ*, additis notis bibliographicis et excerptis anecdotis scripsit G. Bickell. Monasterii, 1871; in-8°, 112 p.

— *Syâvakç Nâmuñ*, poëme guzarâti composé en 1679 par le mobed Rustam Peçutan Hamjiâr de Surate, publié avec commentaire et glossaire par Ervad Tehmuras Dinçâh d'Ânkleçvar. Bombay, 1873; in-8°, ii-284 p.

— *La prière Nâmsitâyishn*, avec traduction et commentaire, par Erbad Khursedjî Mînocehrjî. Bombay, 1872; in-8°, 8-177 p.

— *Le professeur de zend*, livre premier, par Framji Mînocehrji Dastur Âçâ. Bombay, 1872; in-12, 120 p.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME II, VIIe SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

